# Das
# Corpus Christianum bei Luther
# im Lichte seiner Erforschung

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Philipps-Universität

zu Marburg

vorgelegt von

KURT MATTHES

aus Halberstadt

Marburg 1928

von Münchowsche Universitäts-Druckerei Otto Kindt in Gießen

*10562

Als Dissertation angenommen am 27. Juli 1925
Berichterstatter: Herr Professor Dr. Häpke
Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juli 1925

---

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät

Die Arbeit erscheint als Beiheft II der
Studien zur Geschichte
der Wirtschaft und Geisteskultur,
herausgegeben von R. Häpke,
Verlag von Karl Curtius, Berlin.

Meinen Eltern!

Motto:

Die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Faust zu Wagner.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41556026_0041

# VORWORT.

In der Luther-Forschung hat die Frage nach den Anschauungen des Reformators über Staat und Gesellschaft allgemeines Interesse und darum eine häufige Bearbeitung gefunden. Die Aeußerungen und Stellungnahmen zu diesem Thema sind heute so zahlreich geworden, daß es schwierig ist, sie in ihrer Totalität zu überblicken. Dem möchte diese Schrift abhelfen, indem sie versucht, über die bisher geleistete wissenschaftliche Arbeit geschichtlich Rechenschaft zu geben, ihre Haupttendenzen und -typen zu erfassen, die Fülle der angebotenen Lösungen auf wenige Urlösungen zurückzuführen, den geistesgeschichtlichen Ort jeder Stellungnahme innerhalb der Geschichte unserer Frage zu bestimmen, die gegenwärtige Problemlagerung herauszuarbeiten und die Tendenzen der Entwicklung aufzuzeigen, deren Produkt der heutige Stand der Forschung ist.

Bei solcher Zielsetzung bin ich mir des vorläufigen Charakters dieser Untersuchung voll bewußt. Sie soll nichts anderes sein als ein Hilfsmittel für die eigentlich schöpferische Weiterarbeit an dem Problem.

Der Schlüssel zum Verständnis der empirisch vorliegenden Aussagen Luthers über Staat und Gesellschaft scheint mir in der *Corpus Christianum*-Idee zu liegen. Was heute problematisch ist, ist die ideengeschichtliche Deutung des vorhandenen Quellenmaterials, und hier ist der springende Punkt die Bejahung oder Ablehnung des *Corpus Christianum* als der selbstverständlichen Grundkonzeption, auf deren Boden und innerhalb deren Rahmen alle Einzeläußerungen Luthers über Staat und Gesellschaft erst erwachsen. Um diesen Zentralgedanken habe ich daher die Geschichte der Forschung gruppiert. Alle diejenigen Arbeiten über Luther wurden also nicht herangezogen, die hier weiter nichts aussagen.

Indem ich den Wachstumsprozeß der Forschung im Lichte der *Corpus Christianum*-Idee betrachtete, gewann das an sich leicht spröde Thema plötzlich inneres Leben.

An einem Sonderfall ließ es das Auftauchen eines neuen geschichtlichen Aspektes und den Kampf um seine Haltung beobachten.

Dabei ließ sich Kritik nicht ausschalten. Nur ungern habe ich sie geübt. Doch schien sie mir notwendig, um das Problem, das in unserem Thema liegt, scharf und klar zu stellen und so dem Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis an einem winzigen Punkte zu dienen. Selbstverständlich suchte ich dabei stets ein Abgleiten in unnötige Polemik zu vermeiden.

Der Charakter der Aufzählung und Aneinanderreihung ließ sich nicht immer vermeiden, weil das Material, auf dem sich das Bild von dem Werdegange der Forschung aufbaut, in möglichster Treue und Vollständigkeit zu bringen war.

Den Anstoß zu dieser Arbeit erhielt ich von meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Häpke, dem ich hiermit für alle Förderung von Herzen danke.

Zur richtigen Beurteilung dieser Schrift sei noch erwähnt, daß sie nichts als die Vorarbeit einer größeren Untersuchung ist, die ich in absehbarer Zeit hoffe vorlegen zu können. Erst diese wird die Belege für manche hier ausgesprochenen Sätze enthalten.

Marburg (Lahn), Februar 1928.

Kurt Matthes.

# INHALT.


Seite

Vorwort . . . . . 7— 8

Einleitung . . . . . 11—18

Vorläufige Kennzeichnung des *Corpus Christianum*-Gedankens überhaupt — Der mittelalterliche Charakter der Staats- und Gesellschaftslehre Luthers?

Hauptteil . . . . . 19—122

I. Abschnitt: Die Aufklärung über Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft . . . 20—22

II. Abschnitt: Die kritische Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts . . . 23—122

I. Kapitel: Der am „christlichen Staat" orientierte Typus der Forschung . . . . . 23—50

1. Analyse des „christlichen Staates" . . 24—30
   a) Seine naturrechtlich aufgebaute Form und ihre Beurteilung.
   b) Seine auf dem *Corpus Christianum*-Gedanken beruhende Form.

2. Die geschichtliche Entwicklung von Luthers Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche . . . . . 30—40
   Die drei Phasen der Entwicklung — Ihre Wertung — Extrem dieser Wertung: von Schultheß-Rechberg — Dieckhoff — Luthard — Lommatzsch.

3. Beurteilung dieser Gruppe . . . . . 40—44
   Zwiespältiger Charakter: rationalistische Grundhaltung — erstes Auftauchen des *Corpus Christianum*-Gedankens.

4. Ueberleitung: K. Köhler. . . . . 44—49

5. Friedrich Meinecke . . . . . 49—50

II. Kapitel: Der naturrechtlich orientierte Typus der Forschung . . . . . 51—89

1. Die Aeusserungen der naturrechtlich bestimmten Forscher . . . . . 51—77

Seite

a) Die Aeusserungen vor K. Holl . . 51—59
Brieger — Lezius — Ward — Lenz — Brandenburg — Kolde — Drews — Jordan — v. Schubert — v. Below — Thode.

b) Karl Holl . . . . . 59—66
Seine Argumentation — Gegengründe.

c) Die von K. Holl bestimmten Aeußerungen . . . . . 66—77
W. Walther — Joachimsen — Holstein — Binder — Boehmer — Ritter — Pauls.

2. Die ideellen Voraussetzungen der naturrechtlich bestimmten Literatur . . . 77—89

a) Die populär-publizistische Gruppe . 78—81
Luther der Verkündiger des modernen Staates.

b) Die historisch-wissenschaftliche Gruppe. 81—89
Luther als religiöser Individualist und Subjektivist — Spiritualisierung — Prinzipielle Rechtfertigung des Staates — Der große Deutsche — Ethisierung des Staatslebens — Anpassung an zeitgeschichtliche Vorstellungen — Anfang der modernen Staatstheorie — Der Befreier vom Mittelalter — Innerer Widerspruch — Mangelnde Kritik der eigenen Voraussetzungen.

III. Kapitel: Der am *Corpus Christianum* orientierte Typus der Forschung . . . . . 90—115
Sohm — Rieker — Eger — Hermelink — Karl Müller — v. Gierke — Troeltsch — Wünsch — Wolff — Wendland — E. Foerster — Bredt — Borcherdt — Joh. Kühn — W. Köhler.

IV. Kapitel: Zwiespältige Stellungnahmen . . 116—122
G. Jaeger — Berger — Spranger.

Rückblick . . . . . 123—130
Ausgangspunkte der Forschung. Widerspruch ihrer Ergebnisse. Weg zu seiner Beseitigung: Kritik der subjektiven Voraussetzungen der Forschung. Nähere Kennzeichnung des Widerspruches. Zusammenfassung und Ausblick.

Literaturverzeichnis . . . . . 131—134

# EINLEITUNG.

Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung gehört in die Gruppe derjenigen christlichen Soziologien, die durch die Idee des *Corpus Christianum* bestimmt sind. Diese ist eine länger als ein Jahrtausend lebendige und herrschende Größe gewesen. Auf dem religiös-metaphysischen Boden des Christentums aufkeimend, wuchs sie sich, immer aufs neue aus jenem geheimnisvollen Urgrunde sich nährend, zu weltgeschichtlicher Bedeutung aus, um mit zäher geschichtlicher Lebenskraft jahrhundertelang wenigstens auf theoretischem Gebiet eine überragende Rolle zu spielen. In ununterbrochenem geschichtlichen Zusammenhange überliefert, erfuhr sie ständig neue Ausprägungen und Umbildungen, die sich zu verschiedenen Typen entwickelten.

Diese Behauptung, daß Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung ideengeschichtlich als eine bestimmte Phase innerhalb der Entwicklung der *Corpus Christianum*-Idee zu begreifen sei, wird heute freilich von einigen ebenso entschieden abgelehnt, wie sie von andern aufgestellt wird. Daß dieser Streitpunkt einmal geklärt werde, ist ein selbstverständliches Postulat der Geschichtswissenschaft.

Da sind es vor allem zwei Hauptbegriffe, mit denen diese Untersuchung arbeitet. Ihre Kenntnis setzt sie eigentlich voraus. Von dem einen Begriff darf sie es auch ohne weiteres tun. Gehört er doch zu den Grundanschauungen und Selbstverständlichkeiten unseres heutigen soziologischen Denkens. Es ist die naturrechtliche Anschauung von der Verschiedenheit von Staat und Kirche als auf je eigenen soziologischen Prinzipien beruhenden, gegen einander selbständigen Organisationen.

Anders steht es aber mit dem andern Hauptbegriff, dem *Corpus Christianum*-Gedanken. Er ist heute tot, darum in seinem Sinn und Gehalt schwer zugänglich. Hier entsteht die Schwierigkeit, daß die Untersuchung die Kenntnis dieser Idee voraussetzen muß, weil eine Darstellung ihrer Entwicklung und ihres Wesens Aufgabe

und Rahmen dieser Arbeit übersteigen würde. Die bestehende Schwierigkeit wird noch vermehrt durch den Umstand, daß sich eine Reihe von Mißverständnissen an diese Idee gehängt haben. Erst sie haben ihre Ablehnung z. T. verschuldet; jedenfalls erschweren sie jedes Arbeiten mit ihr ungemein.

Damit nun aber die folgenden Ausführungen nicht gleichsam in der Luft hängen, indem sie auf einem unbekannten Begriff fußen, sei zur Abwehr von Mißverständnissen eine vorläufige, ganz schematische und rohe, die geschichtliche Fülle nicht entfernt wiedergebende Bestimmung des Begriffes *„Corpus Christianum"* aus praktischen Gründen versucht. *Corpus Christianum* wird in dieser Arbeit nicht verstanden in dem engeren Sinne von *Corpus Christi Mysticum* = Kirche, sondern stets in dem weiteren Sinne einer religiöses und profanes Sozialleben unter sich begreifenden Einheit, deren Ursache und Zweck religiös-metaphysischer Art ist. Hier bilden Kirche, Staat und Gesellschaftsleben nicht zwei oder gar mehrere von einander unabhängige Systeme, wie in der naturrechtlichen Auffassung, sondern eine große, in sich notwendig zusammenhängende Einheit. In ihren Mittelpunkt ist die Kirche gestellt. Staat und Gesellschaft unterliegen dabei bestimmten Umbildungen, die nur von religiösen Gesichtspunkten her als sinnvoll begriffen werden können.

Zwei Grenzfälle unter den Spielarten des *Corpus Christianum*-Gedankens seien noch in bewußt vereinfachender Schematik gebracht, weil sie in der wissenschaftlichen Literatur zuweilen fälschlich mit dem *Corpus Christianum* überhaupt gleichgesetzt worden sind. In Wirklichkeit sind diese Grenzfälle aber so exzentrisch, daß man sie unbedingt als krankhafte Entartungen der echten und gesunden *Corpus Christianum*-Idee bezeichnen muß. Hier seien sie gebracht, um zu zeigen, was diese Arbeit mit *Corpus Christianum* **nicht** meint.

Das eine Extrem ist dieses: In innerlich organischer Entwicklung werde die Kirche als soziologisches Gebilde vom Staate aufgezogen; dieser übernehme einerseits alle Funktionen, die die Kirche als Organisation hätte, andrerseits öffne er sich dafür ganz den geistigen Kräften des Christentums, deren williges und gemäßes Werkzeug der alles umspannende Staat werde. Der Staat wird danach zur einzigen gesellschaftlichen Lebensform der Menschheit.

Diese Auffassung wurde in vollendet reiner Typik von dem protestantischen Theologen Richard Rothe († 1867) als das soziologische Ideal des Christentums vertreten. Nach ihm ist der Staat seinem Begriffe nach nur denkbar als der christliche. Diese uns überraschende These wird uns verständlicher aus Rothes Gleichsetzung von „christlich" mit „allgemein ethisch"[1]). Umgekehrt könne sich das christliche (= ethische) Prinzip nicht anders verwirklichen als in dem seinem Begriff entsprechenden Staate (der für Rothe nur Kulturstaat, aber nicht auch Machtstaat ist). Die Kirche aber als Sonderorganisation zur Pflege des religiösen Lebens werde überflüßig werden und ganz verschwinden[2]).

Ist dieses eine Extrem der *Corpus Christianum*-Idee auf protestantischem Boden erwachsen, so findet sich das andere, genau umgekehrte, bei den schroffsten und einseitigsten Kurialisten. Diese zweite Entartung wird heute irrtümlich in der Regel von solchen, die das *Corpus Christianum* für Luther ablehnen, als sein eigentliches Wesen verstanden. Das zweite Extrem ist nämlich umgekehrt die Verneinung des eigenen soziologischen Prinzips des Staates. Eine selbständige Berechtigung wird ihm abgesprochen. *Corpus Christianum* besagt hier in der Tat nichts anderes als die grundsätzliche und gänzliche Aufsaugung des Staates durch die Kirche.

Gegenüber diesen beiden Extremen, wo entweder die Kirche oder der Staat annulliert werden, ist daran festzuhalten, daß das richtig verstandene *Corpus Christianum* ein höheres Drittes bedeutet, das sowohl die Kirche als auch den Staat in sich befaßt. Das ist so zu verstehen, daß dabei die naturgewachsene Grundlage des Staates keinen Augenblick in ihrer Berechtigung geleugnet wird. Im Gegenteil, sie ist eine notwendige Voraussetzung für

[1]) Aber auch dann ist sein Satz noch durchaus nicht selbstverständlich. Denn so sehr einerseits der Staat auch auf sittliche Kräfte angewiesen ist und ohne sie nicht leben kann, eine so starke Spannung besteht andrerseits doch auch wieder zwischen Staat und Ethik. Der Lebensdrang des Staates ist zu naturhaft, als daß man ihn ohne weiteres ethisch nennen könnte. — Diese Spannung zwischen dem wirklichen Leben des Staates und der Ethik sieht R. Rothe nicht, darin weitgehend ein Kind seiner Zeit.

[2]) Vgl. Schaumkell, R. Rothes Beurteilung Luthers und der Reformation. Zeitschrift für Kirchengesch. N. F. I. 1920.

Rothe sieht übrigens dieses Ideal nicht in der Reformation verwirklicht; sie hat aber nach ihm den ersten, grundsätzlichen Schritt getan auf dem langen Wege, an dessen Ende das völlige Aufgehen der Kirche im Staate steht.

das *Corpus Christianum.* Diese Anerkennung und Bejahung der naturhaften Eigenart und Verschiedenheit von Staat und Kirche ist das erste für die *Corpus Christianum*-Idee charakteristische Moment. Damit schließt sie die naturrechtliche Lehre zu einem guten Teil als integrierendes Stück in sich.

Aber nun bleibt sie bei dieser Feststellung nicht stehen, sondern geht über sie hinaus und schreitet zu einer umfassenden und innigen Synthese dieser beiden an sich selbständigen Komponenten. Nach christlicher Ueberzeugung ist nämlich diese Naturgegebenheit staatlichen Lebens nicht aus sich da, sondern beruht auf der Schaffung und Einsetzung durch eine metaphysische Größe, und zugleich bedarf jene Naturgegebenheit, um höheren, d. h. göttlichen Zwecken, Werten und Wirklichkeiten dienen zu können, der Veredelung, wie alles bloß naturhafte menschliche Sein. Wie der Ursprung, die letztlich tragende Kraft des Staates, so ist zugleich auch sein Sinn und Ziel überweltlich-göttlicher Art. Hier unterscheidet sich das *Corpus Christianum* wesentlich von dem in sich selbst ruhenden, nach immanentem Gesetz sich entwickelnden und autonomen Staat der modernen Zeit. Nach der *Corpus Christianum*-Idee hat und weiß dagegen der Staat seinen letzten Ursprung und Zweck nicht aus sich selbst und kann es auch gar nicht, sondern empfängt beides notwendig von anderswoher, aus der Sphäre der Religion, besser gesagt aus der Ueberwelt. Im *Corpus Christianum* ist und bleibt der Staat er selbst, aber er ist nur die Vorhalle, die, von den Fundamenten des Tempels mitgetragen, zugleich zum Heiligtum hinleiten will. Unbeschadet der jeweiligen organischen Selbständigkeit von Vorhalle und Tempel bilden doch erst beide zusammmen ein größeres, das gesamte Leben umspannendes Ganze. Diese höhere Einheit von Staat und Kirche in einem, beide umfassenden Organismus, ist das zweite für die *Corpus Christianum*-Idee charakteristische Moment.

Ein drittes und überaus wichtiges, wenn nicht gar das wichtigste, liegt in dem christlichen Charakter dieses Staat und Kirche unter und in sich begreifenden Ganzen. Und zwar eignet die Christlichkeit — und das ist entscheidend — dieser Institution als solcher; sie ist nicht eine wohl immer vorhandene Christlichkeit ihrer Träger, die aber im Grunde genommen rein zufällig wäre und mit der Institution als solcher eigentlich gar nichts zu tun hätte. Nein, vom letzteren ganz abgesehen — deren christlicher Charakter übrigens natürlich auch eine selbstverständliche Voraus-

setzung ist —, ist schon die Institution als solche christlich. Hier scheint das sakramentale Denken der Christenheit in die institutionelle Sphäre hinübergewirkt zu haben, und zwar von der Kirchenidee her. Nicht nur der Kirche, sondern auch dem *Corpus Christianum*, jenem Gesellschaft, Staat und Kirche umfassenden Organismus, hat es sakramentalen Charakter gegeben, d. h. in dem bloßen Dasein und Leben dieser allumfassenden Institution strömen und wirken göttlich-übernatürliche Kräfte. Dies geschieht nicht etwa, weil religiös-christlich besonders hochstehende Männer die Aemter dieser Institution innehaben, sondern weil diese von Gott selbst eingesetzt und als solche mit übernatürlicher Kraft und Eigenschaft begabt ist. — In der *Corpus Christianum*-Idee scheinen wir auf eine sonderbare und uns ganz verloren gegangene Art eines sakramental-institutionellen Denkens zu stoßen, das aufwächst aus dem Geist metaphysisch-sakral gerichteter Epochen.

Vergleicht man den naturrechtlichen Gedanken der Unterscheidung von Staat und Kirche als zweier gegeneinander selbständiger Organisationen mit der *Corpus Christianum*-Idee, so ist es ersichtlich, daß diese weiter und umfassender ist als jener und jenen zu einem guten Teile in sich begreift. Auch auf dem Gebiete der Geschichte der Staatstheorien läßt sich dieselbe Beobachtung machen wie auf andern, daß nämlich spezifisch aufklärende Gedanken eine Herauslösung, Verselbständigung und charakteristische Weiterbildung einzelner Gedanken sind, die aus dem Ideen-Kosmos des christlichen Mittelalters herausgerissen wurden. Dabei kann zugleich auf der einen Seite eine starke und immer mehr zunehmende Verarmung an metaphysischem Gehalt bis zu seinem völligen Schwund, andererseits eine immer größere und intensivere Entwicklung der rein immanent-diesseitigen Bestandteile jener isolierten Vorstellung bis zu erdrückender Hypertrophie beobachtet werden. Es ist der Prozeß der Säkularisation mit seinen guten und schlechten Wirkungen.

Die Art und Weise nun, wie innerhalb des *Corpus Christianum* der Staat vom Christentum seine Begründung und Zielsetzung erhält, ist in der Geschichte sehr verschieden gewesen. Luthers Gesellschaftslehre bringt nur eine Lösung von vielen möglichen. Aber daß auch er zu tiefst von dem urreligiösen Ideal dieses umfassenden Systems des *Corpus Christianum* beeinflußt und bestimmt war, freilich in durchaus originärer Weise, nicht aber von dem auf-

klärerischen Gedanken der Trennung von Staat und Kirche, scheint eine Versenkung und Einfühlung in sein Schrifttum immer wieder zu bestätigen.

Das konnte heute nur darum fraglich werden, weil Luther nirgends eine systematische und prinzipielle Darlegung seiner gesamten Staats- und Gesellschaftsanschauung gegeben hat[1]). Seine Aeußerungen darüber sind immer nur die jeweilige Reaktion auf konkrete praktische Aufgaben, Fragen und Zustände. Aber diese „Reaktionen" scheinen sich nur aus einem bei Luther in der Tiefe durchaus vorhandenen Gesamtbild vom sozialen Aufbau der Menschheit zu ergeben und erst von hier aus verständlich zu werden.

Es wäre nun aber verkehrt zu meinen, Luther gehöre darum in das „Mittelalter". Dieser ganze Streit, ob Luther „mittelalterlich" gewesen sei oder nicht, beruht ja auf einer zu engen Fragestellung. Wie überhaupt angesichts der Fülle des geschichtlichen Lebens das Schema: Altertum — Mittelalter — Neuzeit zu eng wird und nirgends recht passen will, so auch in unserm besonderen Falle. Das hat auch immer die exakte Forschung gewußt. Nur in einer mehr populärwissenschaftlichen und darum vergröbernden Sphäre konnte das Problem: „ob Luther ein mittelalterlicher oder moderner Mensch gewesen sei?" so plump formuliert werden, um dann hier sofort sensationsartigen Charakter zu gewinnen. Eindringendes und leidenschaftsloses Fachstudium hat sich darum so gut wie niemals jene naive Formulierung zu eigen gemacht, sondern hat erkannt, daß durch Anwendung dieser zu vagen und schematischen Kategorien das wahre geschichtliche Problem nur verdeckt und seine Lösung unmöglich gemacht wird; ist doch schon der Ansatz, d. h. die Alternative falsch, die nichts kennt als die beiden geschichtlichen Kategorien „mittelalterlich" und „modern". In Wirklichkeit kommt ruhige Betrachtung zu der Annahme, daß Luther weder „mittelalterlich" noch „neuzeitlich" gewesen, sondern daß er eben — man verzeihe die Selbstverständlichkeit des Gesagten — einem Typus *sui generis* angehört: der reformatorischen und konfessionellen Periode, die das eine große Zwischenglied[2]) zwischen Spätmittelalter und Aufklärung ist und einerseits tief im Spätmittelalter wurzelte, andererseits stärkste Wirkungen auf die Aufklärungszeit geübt hat. Allerdings gehört diese

[1]) Das hat er ja entsprechend seiner unsystematischen Art auch bei den religiösen Zentralfragen nirgends getan.

[2]) Das andere ist Humanismus und Renaissance.

Periode der Reformation und des Konfessionalismus voll und ganz in die Geschichte des abendländischen Christentums hinein und ist eine seiner Sonderausprägungen, genau so gut, wie das etwa das Hochmittelalter oder die antike abendländische Kirche war, während die Aufklärung nur noch bedingt als Sonderausprägung des Christentums angesprochen werden kann [1]). Infolgedessen gehört freilich die konfessionelle Periode innerlich zusammen mit den voraufgegangenen übrigen, durch das Christentum bestimmten Perioden, gegenüber denen sich die Aufklärungsperiode und das 19. Jahrhundert deutlich als innerlich anders geartete Perioden abheben. Daß dieses aber eine ganz andere Perspektive ist als die, ob „mittelalterlich" oder „modern", ist ohne weiteres fühlbar.

Was für Luthers allgemeine geschichtliche Einordnung gilt, scheint mir auch für die Beurteilung seiner Staats- und Gesellschaftsanschauung richtig zu sein. Weit davon entfernt, sie im Kern und Gehalt als „modern" zu bezeichnen, muß man sich ebenso vor ihrer Abstempelung als „mittelalterlich" hüten, obwohl sie mit den mitttelalterlichen Staats- und Gesellschaftsanschauungen die Zugehörigkeit zu dem beide umfassenden Genus der Sozialtheorien des Christentums gemeinsam haben, während das von den ausgesprochen „modernen" Staatstheorien bekanntlich nicht gilt. Die reformatorischen Soziallehren stehen andererseits wieder zu den modernen darum in einem engeren Verhältnis als die mittelalterlichen, weil sie viel stärker zur Schaffung der Voraussetzungen beigetragen haben, die dann das Aufwachsen naturrechtlicher und moderner Staatstheorien ermöglichten. Hier wird wieder die Kompliziertheit der wirklichen geschichtlichen Entwicklung sichtbar.

Gegenüber der Ansicht, daß Luther, wenn er das *Corpus Christianum* zu tiefst gelehrt und gemeint habe, gegenüber dem Mittelalter in diesem Punkte nichts Neues gebracht habe, ist auf die tiefe Verschiedenheit zwischen dem *Corpus Christianum*-Gedanken des Mittelalters und dem Luthers hinzuweisen; eine Verschiedenheit, die in dem Maß ihrer

[1]) Es ist fraglich, ob es richtig ist, die „Aufklärung" ganz aus dem Strom einer zu allererst christlich bestimmten geistigen Tradition herauszunehmen. Sie mag ein Zerfallsprodukt des Christentums sein, und ganz neue, außerchristliche Kräfte mögen sich in ihr aufrecken. Aber ob das schon in dem Maße der Fall ist, daß die Verbindung mit dem Christentum völlig gelöst ist, das zu entscheiden muß Spezialuntersuchungen vorbehalten bleiben.

Proportion den theologisch-dogmatischen Verschiedenheiten zwischen Luther und dem Mittelalter entspricht. Der Hauptunterschied ist der, daß das *Corpus Christianum* Luthers stark spiritualisiert ist gegenüber dem des Mittelalters. Insbesondere hat Luther alle juristische Zwangsgewalt der Kirche beseitigt. Das hängt mit Luthers religiös-theologischer Eigenart zusammen, in allen religiös-theologischen Ideen und Erlebniskomplexen das „Wort", das „Evangelium" in den Mittelpunkt zu stellen. Darum ist auch beim *Corpus Christianum* nicht die Kirche, sondern das „Evangelium" letzter Zweck, der den Aufbau des gesamten soziologischen Lebens bei Luther bedingt. Wenn Luther dadurch auch den naturrechtlichen Theorien etwas näher kommt, als die massiv theokratischen Lehren des Mittelalters, so bleibt doch die tiefe Kluft, die ihn von der naturrechtlichen Auffassung trennt, nach wie vor in aller Schärfe bestehen.

Allerdings muß betont werden, daß Luther auch hier nicht von Widersprüchen frei ist. Unter dem Zwang konkreter Verhältnisse ist er 1523 einmal dazu gedrängt worden, dem Staat nur noch seine natürlichen Aufgaben zu überlassen und ihn von seinem letzten und höchsten Zweck, Schutz des Evangeliums, gewissermaßen zu dispensieren. Aber das ist bei Luther ein durch abnorme Verhältnisse, nämlich das Verbot seiner Uebersetzung des Neuen Testamentes durch altgläubige Obrigkeiten, bedingter Ausnahmefall, der mit dem Aufhören jener Voraussetzungen selbst verschwindet und nie wieder bei ihm auftaucht.

In jenem Ausnahmefall hat er sich auf einen integrierenden Bestandteil des *Corpus Christianum*-Gedankens zurückgezogen. Er läßt seine andern Bestandteile außer Acht. Es ist richtig, daß bei konsequenter Isolierung gerade dieses einen Moments Luther in die Anfänge des naturrechtlichen Denkens gehörte. Aber er hat dieses Moment gerade nicht in seiner Isoliertheit festgehalten, sondern hat es sofort wieder mit allen übrigen Momenten zum *Corpus Christianum* verbunden, sobald der äußere, abnorme Anlaß, der jene Isolierung erzwungen hatte, geschwunden war.

Nach diesen begrifflich klärenden und absichtlich schematisierenden Ausführungen mag es nicht mehr zu gewagt sein, den Begriff des *Corpus Christianum* zu verwenden, wenn wir uns jetzt unserer Aufgabe, der Darstellung der Geschichte der Forschung über Luthers Staatslehre zuwenden.

---

# HAUPTTEIL.

Die allgemeinste und natürlichste Gliederung unsrer Darstellung[1]) ergibt sich leicht aus den drei großen Perioden des konfessionellen Luthertums, der Aufklärung und der kritischen Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. Doch soll diese Einteilung nicht angewandt werden. Denn das alte Luthertum scheidet darum aus dieser Untersuchung aus, weil seine Wissenschaft dogmatisch-religiös gebunden, aber nicht grundsätzlich frei und autonom ist. Nur die Feststellung mag genügen, daß in der lutherischen Orthodoxie als dogmatischer Satz die Anschauung herrschte, Luther habe die eine allumfassende *respublica christiana* mit den drei Ordnungen des Lehr-, Wehr- und Nährstandes gelehrt[2]).

---

[1]) Zur Geschichte der Luther-Forschung überhaupt vergleiche: Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Gießen 1907. Kawerau, 25 Jahre Luther-Forschung. Theol. Stud. und Kritiken, 1908. L. Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung. Protestant. Monatshefte. Leipzig 1908.

H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, S. 21f. Leipzig 1910.

E. Sehling, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. 1914, S. 1—19.

Max Lenz, Luthers weltgeschichtl. Stellung. Preuß. Jahrbücher Bd. 170, S. 170ff. 1917.

W. Köhler, Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung. Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1918.

R. Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung, München und Berlin 1920. S. 20—29.

F. Meinecke, Historische Zeitschrift, Bd. 121. 1920.

F. Kattenbusch, Die Theologie des 19. Jahrhunderts. Gießen 1924.

Walter Rehm, Luther im Lichte der Klassik und Romantik, in „Zeitwende" 1927, S. 254—267.

[2]) Vgl. Johann Gerhard, Loci ed. Cotta, Locus XII, p. 1ff. Locus XXIV, Prooem.

Vgl. besonders K. Köhler, Die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen, Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 21, 1886, S. 137—142.

## I. Abschnitt.

### Die Aufklärung über Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft.

Die in ununterbrochenem historischen Zusammenhang sich auf Luther selbst zurückführende Vorstellung von der einen, allumfassenden *respublica christiana* wurde ganz allmählich von einer neuen Ansicht abgelöst, die im Naturrecht scharf zwischen Kirche und Staat als zwei selbständigen, disparaten, rechtlichen Organisationen schied. Diese, auch uns ja selbstverständliche Trennung, die der Aufklärung aus naturrechtlichen Quellen unmerklich zugewachsen war, sah sie nun unbewußt in Luther hinein. Daß diese Anschauung auch für Luther selbstverständlich gewesen sei, war die stillschweigende Voraussetzung, mit der man an die Auslegung der betreffenden Schriften und Aeußerungen Luthers ging. Gerade diese Voraussetzung ist es nun aber, die seit ca. 25 Jahren strittig geworden ist.

Die Aufklärung[1]) „fand in Luthers religiöser Betrachtung der Obrigkeit die eigene Betonung der staatsbürgerlichen Tugend“[2]), während die Pietisten Luthers Anlehnung an die weltliche Gewalt verurteilten[3]). Wie die Aufklärung Luther im allgemeinen mit größter Selbstverständlichkeit als einen der ihren zeichnete und die Kraft und Größe seiner historischen Wirksamkeit in der Befolgung aufklärerischer Prinzipien begründet sah, so ließ sie ihn im

---

[1]) Die Meinungen der Aufklärungszeit über Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung werden nicht erschöpfend behandelt, sondern nur skizziert werden, um den ideengeschichtlichen Untergrund anzugeben, aus dem dann die eigentliche, nämlich die kritische Geschichtswissenschaft langsam im 19. Jahrhundert erwachsen ist. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Darstellung und Kritik der eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten, nicht aber in einer lückenlosen Aufzählung aller Einzeläußerungen des 18. Jahrhdts., weil diese nur als eine Vorform der eigentlichen Historie anzusprechen sind.

[2]) Horst Stephan, a. a. O. S. 47.

[3]) Ebenda S. 33.

besonderen auch den eigenen absolutistischen Polizei- und Wohlfahrtsstaat predigen. Die Frage, ob Luther den Begriff „Staat", wie ihn die Aufklärung benutzte, überhaupt gekannt habe, lag völlig außerhalb des Gesichtskreises dieser Zeit. Luthers Verdienst besteht nach der Aufklärung darin, daß er im Gegensatz zum Katholizismus den autonomen und souveränen Staat des Absolutismus gelehrt habe. Das Einzige, was die Aufklärer an Luthers Aeußerungen über den Staat als bedenklich auszusetzen haben, sind seine heftigen Droh- und Scheltworte gegen die Fürsten seiner eigenen Zeit. Aber man weiß sie stets zu erklären und so dieses für einen guten Bürger der Aufklärungszeit überaus anstößige Verhalten als unwesentlich hinzustellen, indem man es aus zeitgeschichtlich bedingten „Aufwallungen von Rachsucht und Bitterkeit" oder als eine Bekämpfung der Fürsten nicht als Fürsten, sondern als Feinde der Religion beurteilt[1]).

Zusammenfassend sagt H. Stephan a. a. O. S. 66: Hinsichtlich der Stellung Luthers zu Staat und Obrigkeit „ging man über die einfache Ablehnung der pietistischen Kritik hinaus und erhob Luther zu einem mustergültigen Staatsbürger und Prediger staatsbürgerlicher Tugend. Er wurde fast in die Rolle jener Aufklärungsprediger herabgezogen,

---

[1]) Die Reformation hat „die Rechte der Regenten gesichert". Joh. Friedr. Roos, Reformationsgeschichte, Tübingen 1781. Vorrede, S. XVII.

„Als guter Bürger führte Luther die Aufmerksamkeit der Fürsten auf ihre oft verkannten Regentenpflichten zurück und predigte den Untertanen Gehorsam gegen ihre Obrigkeiten".
Wieland, Pantheon der Deutschen, I, S. 232.

„Es war Lutherus kein Feind und Verächter der weltlichen Obrigkeit, wie ihn die Papisten haben beschuldigen wollen. Er hat zwar wider große Herren geschrieben und sich bisweilen harter Ausdrücke gegen selbige bedient, er hat sie aber nicht als Regenten und Fürsten, sondern als Feinde der Religion angesehen..... Derjenige Fürst, welcher sich von der protestantischen Kirche zu der päpstischen wendet, ..... stößt wider alle Staatsklugheit an".
Walch, Luthers Werke, Bd. 24, S. 766 und 768.

Ueber das Buch „Dr. Luthers Fürstenspiegel von Regenten, Räten und Obrigkeiten, auch Weltart, Lohn und Dank" von Karl Freiherr v. Moser, 1783, urteilt der Rezensent der Allgemeinen Deutschen Bibliothek: „In Luthers Schriften kommen unleugbar manche ungleiche, unpaßliche harte Einfälle vor, die schlechthin für unsere Zeiten nicht exemplarisch sind, wobei wir die Aufwallungen von Rachsucht und Bitterkeit rechnen, die nur die Zeit jenes großen Mannes rechtfertigen kann".

die sich lieber als Staatsdiener und Verleser obrigkeitlicher Edikte auf der Kanzel fühlen wollten denn als Prediger der göttlichen Offenbarung, Gnade und Heiligkeit".

Gerne weist die Aufklärung auf Luthers Selbstzeugnis hin, daß keiner vor ihm so wohl gelehrt habe, was die weltliche Obrigkeit sei, wie er.

Nur vereinzelt wurde von den wenigen Aufklärern, die die Reformation ungünstig beurteilten, Kritik an Luthers Staatsanschauung laut, so bei dem katholischen Aufklärer Michael Ignaz Schmidt in seiner „Geschichte der Deutschen", 1785, S. 318: „Die politische Freiheit hat Luther nicht gebracht; Luther tat vielmehr groß damit, die Rechte der Obrigkeiten fester gegründet zu haben".

II. Abschnitt.

# DIE KRITISCHE GESCHICHTSWISSENSCHAFT DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS.

## 1. Kapitel.

### Der am „christlichen Staat" orientierte Typus der Forschung.

Die eigentlich historisch-wissenschaftliche Erforschung der Staats- und Gesellschaftsanschauung Luthers beginnt erst nach dem Durchbruch der modernen Geschichtswissenschaft, und zwar setzt sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein und dauert ununterbrochen bis heute fort. Dem Betrachter zerlegt sie sich in drei große Gruppen, die jedoch teilweise gleichzeitig sind.

Die erste und älteste Forschergruppe ist diejenige, deren Arbeiten um den Begriff des „christlichen Staates" kreisen. Von ihm gehen sie aus; zu ihm kehren sie zurück. Diese Richtung innerhalb der Entwicklung unsrer Sonderfrage blühte um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Damals war das Interesse an unserm Problem darum so stark, weil die Fragen der evangelischen Kirchenverfassung kontrovers waren. Da bemühte sich denn auch die historische Wissenschaft mit ihren Mitteln um diese Fragen, indem sie sowohl den tatsächlichen Entwicklungsgang der evangelischen Kirchenverfassung als auch die theoretische Stellung der Reformatoren herauszuarbeiten suchte, um hiermit die geschichtliche Orientierung für die damaligen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zu bieten.

Die beiden historischen Gedanken, die diese wissenschaftliche Richtung am meisten kennzeichnen, sind der

„christliche Staat" und Luthers Entwicklung in der Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche.

## 1. Analyse des „christlichen Staates."

Der „christliche Staat" war die damals ohne weiteres gegebene und selbstverständliche Voraussetzung, von der diese Gelehrten ausgingen. Auf sie bezog man, ohne kritische Selbstbesinnung, alle betreffenden Aeußerungen Luthers, um sie im Sinne dieses eigenen „christlichen Staates" auszulegen. Will man darum die geheimen Gestaltungskräfte dieser Forschung bloßlegen und ihre Ergebnisse richtig würdigen, so ist vor allem dieses Verständnis- und Deutungsprinzip näher zu betrachten[1]).

Da ist zunächst zu sagen, daß der „christliche Staat" keine einheitliche Größe ist, sondern in zwei verschiedenen Ausprägungen vorkommt, oft bei ein und demselben Gelehrten. Diese mangelnde Eindeutigkeit der geschichtlichen Hauptkategorie und ihr schillernder Charakter erklärt sich bis zu einem gewissen Grade dadurch, daß sie damals weit verbreitet und gebräuchlich, aber grade darum mehr eine im Zeitgefühl dunkel besessene als begrifflich geklärte Vorstellung war und nahe an den Charakter einer Losung oder gar eines Schlagwortes streifte; ja in politischen Kämpfen oft genug dazu wurde. Folgende sind nun die beiden Hauptgestalten, in denen der „christliche Staat" in der einschlägigen Literatur auftritt:

a) Er bedeutet in der am häufigsten vorkommenden Form das System der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche als zweier in sich selbständiger Organisationen; zugleich aber deren wechselseitige Ergänzung. Prinzipiell seien also Staat und Kirche zu unterscheiden als zwei in sich lebensvolle Institutionen[2]). Aber doch sei ihre rechtliche und tatsächliche Trennung, d. h. ihr praktisches Neben-

[1]) Wenn der „christliche Staat", so wie jene Männer ihn auffaßten, zugleich auch als die Quintessenz der luther'schen Aeußerungen erscheint, so erkennen wir heute infolge des zeitlichen Abstandes die Bedingtheit dieses Resultates durch den oben genannten methodischen Ansatz.

[2]) Vgl. Daniel Schenkel, Ueber das ursprüngliche Verhältnis der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangel. Protestantismus, in Theologische Studien und Kritik. 1850, S. 488: „Hätte der Protestantismus Gelegenheit gehabt, sich seinem innersten Wesen, seiner wahren geistigen Eigentümlichkeit gemäß zu entwickeln, so würden Staat und Kirche geschiedene Gebiete geblieben sein, beide mit selbständigen Organen ausgerüstet, vermittelst welcher ihr inneres und äußeres Leben in die Erscheinung getreten wäre."

einanderherleben, etwas Künstliches, Ungesundes und Abnormes. Die innere Logik und Triebkraft sowohl des Staates wie auch der Kirche lasse beide nicht bei der an sich richtigen Erkenntnis ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit stehen bleiben, sondern dränge sie zwangsläufig zu gegenseitiger Verbindung[1]). Und wenn dabei nur der wesensmäßige Unterschied beider Institutionen berücksichtigt werde und erhalten bleibe, so sei diese Verbindung als ein sachlich begründeter und wertvoller Fortschritt zu begrüßen, ja sogar als notwendig zu fordern[2]); und zwar aus folgenden Gründen:

a) Der Staat lebe zutiefst von sittlichen Kräften. Deren Quelle und Hort aber sei das Christentum. Folglich liege es nur im tief und richtig verstandenen Interesse des Staates, Christentum und Kirche zu schützen und zu fördern[3]).

Beurteilend dazu in Kürze folgendes:

Diese (und auch die späteren) Gedankengänge muten formal, abstrakt und wirklichkeitsfremd an; sie sind mehr aus allgemeinen theoretischen Prinzipien heraus logisch

---

[1]) „Sich wechselseitig ergänzend und wechselseitig fördernd, aber ihrem Wesen nach unabhängig von einander, hätten nach den Grundgedanken der Reformation Staat und Kirche nebeneinander bestehen sollen, in freundlichem und friedlichem Zusammenwirken ihrer Gaben und Kräfte", Schenkel a. a. O., S. 259.

[2]) Der verborgene Quellgrund dieser Gedanken ist eine kirchenpolitische Haltung, die den liberalen Gedanken der Trennung von Staat und Kirche leidenschaftlich als „unnatürlich" ablehnt; vgl. Schenkel, Theol. Stud. u. Kritik. 1850, S. 490—493.

[3]) Die Reformatoren haben „erkannt, daß der Staat die Wurzel und Quelle des sittlichen Lebens nicht in sich selbst trage, sondern von der Kirche als der Trägerin der ewigen geoffenbarten Wahrheit die Fülle der Wahrheit erst empfangen müsse", Schenkel, S. 259.

„Je mehr die Kirche dem Staate als eine Anstalt hätte erscheinen müssen, die ihn mit sittlichem Inhalte erfüllte und auf das Volksleben reinigend und heiligend einwirkte, desto mehr hätte er sich auch gedrungen fühlen müssen, einer so überaus wichtigen Anstalt seinen Schutz angedeihen zu lassen, ihre freie Lebensentfaltung möglichst zu fördern", Schenkel, S. 490.

„Grade für die bürgerlichen Tugenden, für die das Gemeinwesen tragenden moralischen Kräfte, wird die Quelle wie der Antrieb und Schutz in der religiösen Idee gefunden. Eben wegen dieser sich selbst bezeugenden, wie durch die Geschichte bezeugten realen Verknüpfung der sittlichen mit den religiösen Prinzipien hat es niemals ein bürgerliches Gemeinwesen gegeben, welches religiöser Voraussetzungen entbehrt, gegen die Pflege derselben sich schlechterdings gleichgültig verhalten hätte", K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgesch. und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus, Wiesbaden 1864, S. 61 f.

entwickelt als gesättigt mit der Fülle und dem Reichtum des wirklichen Lebens in Geschichte und Gegenwart. Begibt man sich aber einmal auf das Gebiet formaler Deduktion, so wäre eine stärkere Präzisheit wünschenswert. Von dem gegenwärtigen Stand unsrer Erkenntnis aus gesehen, arbeitet diese Argumentation mit unscharfen Begriffen. Einmal in Bezug auf den Staat: so sehr ihm nämlich einerseits eine sittliche Komponente (Recht usw.) wesensmäßig eignet und ethische Kräfte zu seinen Daseinsbedingungen gehören, so wenig darf doch andrerseits der naturhaft-vitale Selbsterhaltungs- und Wachstumsdrang und das Moment der Macht übersehen werden, die ja an sich etwas Außersittliches und erst noch zu Versittlichendes sind. Dieser naturhafte Bestandteil des Staates, ohne den er nicht Staat wäre, wird jedoch von jener Forschergruppe zugunsten des ethischen nicht berücksichtigt. Infolgedessen verkennen sie die starke Spannung, die immer zwischen Staatsleben und Ethik besteht, und zeichnen das Verhältnis nur in der Harmonie der Ergänzung, ohne das Auseinanderklaffen beider zu sehen.

Aber auch der andre Partner dieses Verhältnisses wird einseitig gesehen: die Ethik. Gemeint ist dort selbstverständlich stets die christliche. Aber grade diese scheinbare Selbstverständlichkeit verdeckt das Problem. Denn diese Ethik ist ja nicht die einzig mögliche, die überhaupt nur in Betracht käme. Im Gegenteil, eine anders, d. h. mehr diesseitig orientierte Ethik würde den nach dieser Richtung hin vorhandenen Bedürfnissen des Staates besser genügen. Daseinsbedingung des Staates bildet lediglich die sog. natürliche Ethik. Nur weil die Kirche auch diese pflegt und stützt, hat der Staat um seiner Selbsterhaltung willen ein inneres Interesse am Schutze der Kirche. Wohl ist aber auch der Fall denkbar, daß diese natürliche Ethik sich vom Christentum ablöst und in verselbständigter und säkularisierter Form von anderen, außerhalb des Christentums stehenden Lebenskreisen gefördert und verwirklicht wird, wie das heute ja in unserer wohl entchristlichten, aber darum noch nicht entsittlichten Kultur die Regel ist. Unter diesen Umständen scheint die Kirche ihre Monopolstellung in ethischer Hinsicht verloren zu haben und der Staat nicht mehr nur auf sie angewiesen zu sein.

Die Argumentation jener Forscher scheint mir also nicht schlüssig zu sein. Die Tatsache allein, daß eine der Lebensbedingungen des Staates die natürliche Ethik bildet, ist

eine zu schwache Basis, um den „christlichen Staat" wirklich zu tragen. Außerdem übersehen sie völlig die Spannung zwischen der natürlichen Ethik (die der Staat um seiner Selbsterhaltung willen allein braucht) und der christlichen. Viele der christlichen Werte und Forderungen (z. B. Weltflucht, Ehelosigkeit, Kontemplatives Leben, Pazifismus der Quäker usw.) werden von der natürlichen Ethik als sittlich indifferent, wenn nicht gar widersittlich beurteilt. Im Zusammenhang damit wird ganz und gar verkannt, daß das Christentum ja auch solche sittlichen Kräfte entbindet, die aus dem Staate herausführen, ja mit ihm sogar den Kampf aufnehmen (vgl. die im Grunde nie lösbare Spannung zwischen Kirche und Staat). Wo bleibt da das gegenseitige natürliche Ergänzungsverhältnis zwischen beiden? Hier steht Ethik gegen Ethik[1]). So glatt, wie jene Argumentationen es vortragen, geht, schon rein deduktiv, die Rechnung zwischen Staat und christlicher Ethik nicht auf!

b) Der zweite Grund für die Verbindung von Staat und Kirche ist nach diesen Gelehrten folgender: Der enge gegenseitige Anschluß liege nicht nur im Interesse des Staates, sondern umgekehrt auch in dem der Kirche; einmal um ihrer Selbsterhaltung und dann um der Wirkungsmöglichkeit willen, die ein dem Christentum sich grundsätzlich öffnender Staat biete. Kraft der ihm eigenen Strebung, alles zu versittlichen, sei es für das Christentum innerlich notwendig, auch das weite und ungemein bedeutungsvolle Gebiet staatlichen Lebens mit ethischen Kräften und Normen zu erfüllen. Würde sich der Staat vom Christentum lossagen, so würde sich diesem damit eine der wichtigsten Sphären menschlichen Lebens entziehen, sodaß die Versittlichung des gesamten menschlichen Daseins hinfällig geworden wäre. Darum seien auch Christentum und Kirche aus ihrem Wesen heraus auf den Staat hingeordnet[2]).

Die Einheit beider ist kein Zusammenwachsen der Organisationen zu einem Gesamtorganismus mit verschiedenen Organen, die je ihren scharf umrissenen Aufgaben-

---

[1]) Nicht etwa gegen Verworfenheit des Staates oder Illoyalität der Kirche gegenüber dem Staate!

[2]) „So wenig sich die evangelische Kirche durch einen Staat befriedigt fühlen kann, der ihr keine Freiheit läßt, eben so wenig kann sie sich durch einen Staat befriedigt fühlen, der sie ganz von sich entläßt und jedes Interesse an evangelischem Glauben und evangelischem Leben verloren hat", Schenkel, S. 491.

kreis haben, sondern sie liegt in dem gemeinsamen Zweck, dem letztlich jede auf ihre Weise dient: „in der höchsten Aufgabe der göttlichen Weltordnung, welche im Grunde nur eine sein kann . . ., das Reich Gottes auf Erden aufzuerbauen und in liebendem Zusammenwirken die Zeit der Vollendung herbeiführen zu helfen, wo alle Gewalten aufhören werden, 'auf daß Gott sei Alles in Allem'"[1]). Es ist ein Gedanke, der nur von einer vorwiegend ethisch-meritorischen Fassung der Reich Gottes-Idee erklärlich ist. Er steht in schroffem Widerspruch zu deren echtem Sinn und Gehalt. Denn nach der klassisch-christlichen Auffassung kommt das Reich Gottes nicht durch die Arbeit der Menschen, und seien es auch der Staat oder gar die Kirche, sondern nur durch die Wundermacht der göttlichen Gnade selbst. Die Kirche birgt einen Keim, ein unscheinbares Vorstadium dazu in sich; aber auch er ist reines Geschenk. Auch in der Art, wie Staat und Kirche unter dem Oberbegriff des Reiches Gottes zusammengefaßt sind, zeigt sich wieder der ethisch-rationalistische Charakter des skizzierten Gedankenganges. Das metaphysische Moment der Gnade, ohne das eine religiöse Betrachtung undenkbar ist, fehlt völlig.

Diese Auffassung des „christlichen Staates" bleibt, genau betrachtet, innerhalb des naturrechtlichen Umkreises. Denn sie arbeitet durchaus mit der Voraussetzung der scharfen Trennung von Staat und Kirche als zweier Organisationen, wo keine Institution der einen auch eine der andern sein kann. Auch der Zweck des „christlichen Staates", jene Synthese beider, überschreitet den naturrechtlichen Rahmen nicht. Denn beide können nicht durch- und ineinander wachsen, sodaß etwa ein Glied des Staates (sc. Regierung) zugleich eins der Kirche ist und umgekehrt die Kirche ein integrierendes Stück des Staates bildet, sondern sie können lediglich wie zwei selbständige Partner einen Vertrag miteinander eingehen und ein Bündnis schließen.

b) Die Sphäre naturrechtlichen Denkens ist jedoch dort verlassen, wo die Obrigkeit als Institution zum organischen Glied der Kirche und die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung zu einem Bestandteil des Staates ge-

---

[1]) Schenkel, a. a. O. S. 490. Dieses letzte gemeinsame Ziel hält übrigens auch Holl aufrecht, vgl. unten S. 63.

macht werden[1]). Hiermit haben wir die zweite Form, in der jener Gedanke vom „christlichen Staat" erscheint. Merkwürdigerweise werden die obigen naturrechtlichen Voraussetzungen dabei ausdrücklich aufrechterhalten. Der Widerspruch, in den man sich damit verwickelt, wird scheinbar gar nicht empfunden.

Hier liegt, merkwürdig unorganisch in die ganz andere moderne Schicht eingesprengt, ein letzter Ausläufer der *Corpus Christianum*-Idee vor. Infolge der fremden Umgebung, die allein innerlich bejaht wurde, kam sie jedoch als historisches Verstehensprinzip nicht zur Geltung.

So wie dieser Begriff des „christlichen Staates" sich in jener wissenschaftlichen Literatur findet, ist er keine Größe von organischer Einheitlichkeit, sondern eine mechanisch-äußerliche Vermengung der naturrechtlichen und traditionalistisch-reformatorischen Auffassungen[2]). Das Ganze ist keine wahrhaft schöpferische Synthese. Mit diesem unorganischen Konglomerat ist ein unausgleichbarer Widerspruch gegeben. Denn entweder sind Staat und Kirche je in sich gerundete und gegeneinander — ihrem Organismus nach — abgeschlossene Körperschaften oder der wichtigste Teil des Staates ist ein organischer Bestandteil der Kirche (wie auch umgekehrt) und beide bilden die Hauptorgane einer einzigen großen Körperschaft. Beides zugleich aber, wie es diese Forscher wollen, ist eine Unmöglichkeit. Der tiefste unbewußte Grund, daß zwei sich so widersprechende Gedanken herangezogen wurden, ist, außer dem Nachwirken der reformatorischen und altkon-

---

[1]) „Die Staatsgewalt würde als *membrum praecipuum ecclesiae* innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft eben so gut als der kirchliche Lehrstand eine gewichtige Stimme gehabt, einen kräftigen Einfluß ausgeübt haben, ohne jedoch dadurch die volkstümliche Gestaltung der Kirchenverfassung zu hindern oder sich gar das Recht polizeilicher Beaufsichtigung herauszunehmen . . . Wäre aber die Staatsgewalt in den organischen Verband der kirchlichen Gemeinschaft als ein ihr wesentliches Glied einmal aufgenommen gewesen, so wäre auch damit schon jedem Trennungsgelüste zwischen Kirche und Staat . . . begegnet worden. Denn wer notwendigerweise als Teil zu einem Ganzen gehört, der kann und darf sich von diesem Ganzen nicht trennen. Eine Trennung hätte . . . um so weniger in Aussicht gestanden, als ja auch die Kirche ihrer äußern Erscheinung nach einen Teil des Staates gebildet hätte, der ja nichts anderes als die Zusammenfassung aller menschlichen Lebensäußerungen ist." Schenkel, S. 489f.

[2]) Das Mischungsverhältnis ist im Einzelfalle verschieden; in der Regel überwiegt jedoch das naturrechtliche Element.

fessionellen Ideen, ein praktisches, kirchenpolitisches Ziel der Kampf gegen die Trennung von Staat und Kirche, wie sie der Liberalismus forderte[1]). Man griff dabei nach allen Gründen, die erreichbar waren, ohne darauf zu achten, daß der eine den andern ausschloß.

## 2. Die Entwicklung von Luthers Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche.

War der „christliche Staat" die wichtigste Verstehenskategorie dieser Gelehrtengruppe, so wenden wir uns jetzt einem zweiten Moment mehr historisch-inhaltlicher Art zu, das für sie am meisten charakteristisch ist: dem Gedanken einer Entwicklung Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die Durchführung dieses echt historischen Grundsatzes ist viel ertragreicher gewesen als jene abstrakt-deduktiven Ausführungen über den „christlichen Staat", in die sich unmerklich viel von „der Herren eigenem Geist" einschleichen konnte. Diese Entwicklung wird besonders ausführlich von Schenkel[2]), Ludwig Richter[3]) und Dieckhoff[4]) geschildert. Der Wert ihrer Untersuchungen liegt in dem umfangreichen Material, das sie vorlegen.

Kurz zusammengefaßt wäre etwa folgendes Bild der Entwicklung typisch: Drei Stadien seien bei Luther zu unterscheiden. Das erste werde bezeichnet durch die Schrift „An den Adel" (1520)[5]). Die zweite Phase kenn-

---

[1]) „Wäre die Staatsgewalt in den organischen Verband der kirchlichen Gemeinschaft als ein ihr wesentliches Glied einmal aufgenommen gewesen, so wäre auch damit grundsätzlich schon jedem Trennungsgelüste zwischen Kirche und Staat . . . begegnet worden", Schenkel, S. 489.

Später ist umgekehrt von der naturrechtlichen Basis aus die Trennung von Staat und Kirche als eigentlich reformatorisch bezeichnet worden; vgl. unten P. Drews u. a.

[2]) Theolog. Stud. u. Krit. 1850.

[3]) Gesch. der evangel. Kirchenverfassung in Deutschl. Leipzig 1851.

[4]) Luthers Lehre von der kirchl. Gewalt, Berlin 1865.

[5]) „Die Eigentümlichkeit der ursprünglichen Anschauung Luthers vom Verhältnisse des Staates zur Kirche [wie sie sich in seiner Schrift 'An den Adel' (1520) findet] besteht darin, daß er den Staat oder, richtiger ausgedrückt, die Magistratspersonen als Träger eines bestimmten Amtes innerhalb des Kreises der allgemeinen Kirche faßt, neben welchen noch verschiedene andere Träger anderer Aemter und Berufsarten erscheinen, — alle aber mit gleicher Berechtigung vor Gott und mit gleicher Verpflichtung, die göttlichen Zwecke erreichen zu helfen. Die Magistratspersonen sind eben so wohl Organe

zeichne sich in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" (1523); hier sei der Staat etwas, was „die Christen eigentlich gar nichts angeht und seine Stelle nur unter Nichtchristen findet". „Jedes Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist aufgehoben." „In Luthers Schrift 'Von weltlicher Obrigkeit' (1523) spricht sich eine ganz andere Grundanschauung von dem Wesen des Staates aus als in Luthers früheren Schriften. War dort die Obrigkeit ausdrücklich als wesentliches Glied der Kirche genannt und anerkannt, so erscheint sie hier mit einem Male als Organ der unkirchlichen, ja außerchristlichen Welt, als ausschließliches Weltregiment und dem geistlichen Regiment der Kirche entgegengesetzt . . . Es ist die moderne Ansicht vom Polizeistaate, in welche Luther hier selbst verfallen ist"[1]). Die dritte Stufe der Entwicklung wäre dann, daß Luther das Staatskirchentum zugibt. Es besteht darin,

der allgemeinen Kirche, Werkzeuge des göttlichen Willens und Beauftragte Gottes als die Priester und Bischöfe, wiewohl im Grunde auch jeder Einzelchrist in seiner Berufstätigkeit jenen beiden Aemtern gleich steht. Aber Obrigkeit und Lehrstand treten schon hier um ihrer höheren Bedeutung im Gesamtorganismus der allgemeinen Kirche willen vor den übrigen Ständen und Berufsarten hervor, als Hand und Auge, die beide Gott und einander dienen sollen, jene von Gott geordnet, — 'die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen', dieser von Gott geordnet, „das Wort Gottes und die Sakramente zu handeln" — beide nicht als weltlich und geistlich, sondern als christliche Obrigkeit und als christlicher Lehrstand einander beigeordnet . . . . Die Obrigkeit oder der Staat ist also nicht als etwas der Kirche Entgegengesetztes, sondern als etwas in ihr Enthaltenes, d. h. als ein wesentlicher Bestandteil, als ein Glied der allgemeinen Kirche anzusehen, was Luther mit den Worten ausdrückt: 'Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers'". Schenkel, S. 210f.

Vgl. auch Ludwig Richter S. 18: „Die älteste Anschauung Luthers, wie sie besonders in der Schrift An den christlichen Adel hervortritt . . . Luther zog die christliche Obrigkeit in die Kirche hinein, weil auch sie nun 'Mitchristen sind, Mitpriester'."

[1]) Schenkel, S. 217 ff.

Vgl. auch L. Richter, S. 18 f.: „Die Wirklichkeit zerstörte jedoch das Ideal [sc. der ersten Phase] schnell genug, und als Luther sich nicht zu verhehlen vermochte, daß das Evangelium in den Trägern der weltlichen Macht nicht seine gläubigen Diener, sondern seine Widersacher habe, als das Neue Testament in Meißen, Bayern und der Mark verboten wurde, suchte er Hilfe bei einem Extrem, wie er dies bekanntlich zu tun gewohnt war. Nun scheidet er die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen unter dem Evangelium, von der Welt unter dem Gesetze . . . Während er also früher das Ideal einer in allen ihren Gliederungen von dem Evangelium durchdrungenen Lebenseinheit festhielt, erscheint ihm nun die weltliche Ordnung zwar auch als eine Ordnung Gottes, aber doch außer Beziehung zum Evangelium, und die Kirche als ein Reich besonderen Lebens".

„daß ein und derselbe Mensch beide Aemter, das des Fürsten und des Bischofs, in seiner Person zwar vereinigen könne, nur als sachlich geschiedene, sodaß der Fürst als Fürst sich nicht in kirchliche Angelegenheiten einmengen dürfe[1])"; „und zwar mit völligem Aufgeben des ursprünglichen Gesichtspunktes, daß es nur ein Notbehelf, und dagegen unter Aufstellung eines neuen Hilfssatzes, daß es eigentlich Gottesordnung sei[2])". „Der Gegensatz zwischen dem weltlichen und kirchlichen Gebiete, in den sich Luther zur Abwehr der Verfolgungen gegen das Evangelium geflüchtet hatte, verschwand bald genug unter der Not der Tatsachen, und Luther selbst ließ ihn fallen, als nicht von römischer Seite her, sondern unter dem Scheine des Evangeliums sich der Aufruhr erhob und die Grundfesten der menschlichen Lebensordnung erschütterte[3])."

Die durchschnittliche Wertung dieser Entwicklung ist folgende: Die erste Phase wird oft mit einer gewissen verstehenden Milde als das Erzeugnis weltfremden Idealismus genommen[4]). Nach dieser Feststellung glaubt man dann häufig, sie für die Erfassung der eigentlichen Ansichten Luthers nicht weiter sonderlich beachten zu brauchen[5]).

---

[1]) Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandl. II, Gotha 1875, S. 522.

[2]) Schenkel, S. 245.

[3]) L. Richter, S. 19.

[4]) „Die Wirklichkeit zerstörte jedoch das Ideal schnell genug", Richter, S. 18.

[5]) Anders jedoch Schenkel, der in richtiger Kritik den wunden Punkt der luther'schen *Corpus Christianum*-Anschauung überhaupt aufzeigt, auf S. 214 f.: „Der Staat war jetzt als ein in der Erscheinungswelt sichtbares Organ innerhalb der Kirche, die Kirche aber als ein in seiner Allgemeinheit unsichtbarer und undarstellbarer geistiger Begriff außerhalb des Staates ... Der seit Jahrhunderten dauernde Streit schien aufs billigste und für beide Teile annehmbarste gelöst, und doch wird sich zeigen, daß eine solche Lösung noch weit entfernt war. Zunächst wurde das Verhältnis des Staates zur Kirche dadurch verwirrt, daß die wahre und allgemeine Kirche kein umfassendes sichtbares Organ hatte, durch welches sie mit dem Staate sich hätte ins Einverständnis setzen können. Die Verwirrung ward dadurch noch größer, daß der Staat oder die Obrigkeit selbst als Organ der allgemeinen Kirche neben anderen Organen derselben anerkannt war. War es demnach gar nicht möglich, ein Verhältnis des Staates zur allgemeinen evangelischen Kirche irgendwie zu begründen, so blieb nichts Anderes mehr übrig, als das Verhältnis des Staates in seiner Eigenschaft als Organ der allgemeinen Kirche zu den andern Organen derselben, d. h. zum Einzelchristen, zur Gemeinde und zum Lehrstande festzusetzen."

Mißverständlich ist nur der Gebrauch des Wortes „Staat". Es wäre am besten in dem Zitat zu ersetzen durch „Regierung" oder „Obrigkeit".

In der zweiten dagegen pflegt man die echt reformatorische Erkenntnis des durch den Kampf mit der Wirklichkeit gereiften Luther zu erblicken[1]). Diese Konzeption sei recht eigentlich diejenige gewesen, der die Zukunft gehören sollte. In dem dritten Stadium sei Luther dann leider von der schon erreichten reformatorischen Höhe wieder abgeglitten und habe Sätze ausgesprochen, die mit seinem eigentlichen Grundsatze unvereinbar seien. Hier sei er von Inkonsequenzen nicht freizusprechen[2]). Doch glaubt man auch bei der dritten Stufe immer noch an einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Anschauungen Luthers und der kirchenpolitischen Wirklichkeit, die sich zu seinen Lebzeiten herausbildete[3]). Diese hohe Wertung

---

[1]) Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften, S. 502: „Man wird nicht fehlgreifen, wenn man Luthers theoretische Anschauungen aus Schriften erhebt, wie diejenige vom Jahre 1523: Von weltlicher Obrigkeit."

[2]) Vgl. Schenkel, S. 254: „Die Theorie, 'daß Predigtamt und weltliche Obrigkeit ja nicht vermengt werden dürfen, sondern als unterschiedliche Aemter geführt werden müssen', wird zwar von den Reformatoren immer noch oben an gestellt, allein mit diesem ursprünglichen Reformationsgrundsatze wird bereits nachträglich der nachreformatorische, mit dem ersten unverträgliche in Verbindung gebracht, daß das 'fürnehmste Amt' der Fürsten darin bestehe, Gottes Ehre zu fördern, Gotteslästerung und Abgötterei zu wehren . . . Die Reformationspflicht des Staates — eine rein religiöse Pflicht — wird aus dem Wesen und Begriff des Staates selbst hergeleitet." S. 260: Die Reformation wurde „wider ihr Prinzip und ihren Willen der Fürsten- und Magistratengewalt in die Arme getrieben."

[3]) Die Abwertung der ersten und dritten Entwicklungsphase gegenüber der zweiten ist besonders deutlich bei Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen II, Gotha 1875, S. 523:

„Wenn Luther in der Schrift An den christlichen Adel den Beruf der Obrigkeit, der Kirche zu Hilfe zu kommen, auf die erste der obigen Behauptungen [sc. daß die Magistrate, weil getauft, Träger eines Amtes in der Kirche seien] gründeten, betrat er damit nicht im Prinzip den theokratischen Standpunkt [den H. für unterreformatorisch, ja unterchristlich hält und nur für den Alten Bund als berechtigt erklärt] . . .? Wieviel war damit in einer Periode grade der grundlegenden Anschauungen schon gegeben! Man braucht nicht daran zu zweifeln, daß Luther damals schon dieselbe Einsicht in die Notwendigkeit eines Auseinanderhaltens der Gewalt in geistlichen und weltlichen Dingen besaß, wie später; aber was hilft, nachdem man der Konvenienz des Augenblicks und dem Drang des Pathos einmal nachgegeben, nachträglich ein Zurückspringen auf die abstrakte Theorie? Ist die Gestaltung der wirklichen Verhältnisse einmal unter einem bestimmten Gesichtspunkt angebahnt, dann ist die Macht der Tatsachen stärker als jede Theorie. Es ist . . . ein fruchtloses Auskunftsmittel, mit Unterscheidungen wie die an dritter Stelle angeführten, nachhinkend helfen zu wollen."

grade des zweiten Stadiums zeigt deutlich das starke Nachwirken aufklärerisch- naturrechtlicher Gedanken.

Beurteilend läßt sich sagen: So verhältnismäßig einfach, wie es hier geschieht, lassen sich die drei Entwicklungsabschnitte nicht jeweilig auf bestimmte Lebensjahre des Reformators begrenzen. Er ist sich überhaupt im Ganzen viel treuer geblieben, als jenes Bild vermuten läßt. Gewiße Grundgedanken hat er auch auf diesem Gebiete nie aufgegeben. Komplizierte und sprunghafte Zickzackentwicklungen mögen in dem labilen Seelenleben moderner Menschen erklärlich sein, aber bei einem Luther, der mit diesem scheinbaren Starrsinn seine grundsätzlichen Ansichten festhält und verteidigt, auch wenn die Logik der äußeren Verhältnisse offenkundig gegen ihn ist, ja grade dann ganz besonders, ist solches Hin- und Herpendeln zwischen prinzipiell verschiedenen Ansichten unwahrscheinlich. Die zweite Phase steht durchaus nicht in diesem ausgesprochenen Gegensatz zu den beiden andern, sondern erwächst aus ihnen mit innerer Notwendigkeit, wenn die Obrigkeit selbst sich dem Evangelium versagt. Aber das ist für Luther nicht Regel, sondern Ausnahme. Dieser anscheinende Widerspruch zwischen der zweiten und den beiden andern Stadien erscheint erst in seiner wahren Bedeutung, wenn man zu ihm seine psychologischen Parallelen stellt: er gehört in eine Reihe mit Luthers Widersprüchen in viel zentraleren Punkten des Christentums. Luthers Aussagen sind eben stets affektiver Natur und häufig überhaupt erst hervorlockt durch bestimmte konkrete Situationen, für die sie allein gelten. Luthers Widersprüche sind nichts Anderes als die polare Spannung alles Lebendigen; sie setzt eine verborgene organische Einheit ja grade voraus. Zu ihr hindurchzudringen, ist erst das Ziel der Forschung. Die bloße Feststellung der Widersprüche und der Versuch ihrer äußeren Ausgleichung bleibt an der Oberfläche der Dinge stecken.

Der Unterschied vollends, der zwischen der ersten und dritten Entwicklungsstufe grundsätzlich bestehen soll, wird nirgends klar; was darüber gesagt wird, ist nicht recht greifbar.

Durch die Art, wie dieser Entwicklungsgang Luthers gezeichnet wird, nämlich als Hin- und Herschwanken im Grundsätzlichen, wird ungewollt ein unsympathisches Licht auf Luther geworfen. Das Extrem dieser Betrachtungsweise von Luthers Entwicklung findet sich bei v. Schultheß-

Rechberg,[1]) Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche, Züricher Beiträge zur Rechtswissenschaft 24, Aarau 1909, S. 166: „Luther wird oft eine Wandlung seiner Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche nachgewiesen. Der Uebergang von einer freien, unabhängigen Kirche zum landesherrlichen Kirchenregiment." „Die wahren Christen Luthers waren utopische Gestalten und somit war es auch seine Kirche. Ob seinem Gott vertrauenden Idealismus hatte er ihnen zuviel zugemutet. Und so kam denn für seine Reformation bald eine Aera des Wankens und Tastens, die nicht so bald sicheren Verhältnissen weichen sollte. Die Kirche . . . bedurfte der Förderung und Unterstützung von außen . . . Zu dieser Hilfe sehen wir Luther kein Mittel unversucht lassen. Aber ein weitangelegter Plan war seine Sache nicht. Er flickte hier, flickte dort, pochte bei Fürsten, Bauern an, warb um die Gunst der einen und der andern um eines kleinen Zugeständnisses willen und, um sie zunächst überhaupt für seine Kirche zu interessieren. Von dem Bewußtsein erfüllt, daß die Kirche etwas Geistliches sei, empfiehlt er den Christen die weitgehendste Anpassung an die Institutionen der Außenwelt. Endlich glaubte Luther das beste Mittel gefunden zu haben, es war die Anlehnung an die weltliche Obrigkeit. In Zeiten, wo er sich gar nicht mehr zu helfen gewußt hatte, hatte er angefangen, die Fürsten an ihre Herrscherpflichten zu erinnern. Aus gelegentlichen bloßen Andeutungen erwuchs bald ein energisches Aufgebot der „Großen", begleitet von seinen üblichen Drohungen und Ausfällen. Freilich, es war ihm nicht leicht geworden, die Obrigkeit zur Erfüllung seiner Wünsche herbeizurufen, bei jeder Gelegenheit betont er deshalb seine Unabhängigkeit von ihr. Es ist auch zu beachten, daß zwischen dem Staate, den er zur Sanierung der kirchlichen Verhältnisse herbeiwünschte, und demjenigen, mit dem die Kirche später gemeinsam leben sollte, ein gar großer Unterschied ist. Kaum hat Luther der Kirche ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staate genommen, so sehen wir ihn sich gegen staatliche Eingriffe verwahren[2])". „Luther war immer Partei. Nie ist er dazu gekommen, objektiv das Verhältnis von Staat und Kirche abzuwägen. Seine Aeuße-

[1]) Er gehört im übrigen nicht zu der hier behandelten Gruppe
[2]) S. 170, vgl. S. 172.

rungen haben immer korrigierenden Charakter." „Luther ist sein Werk über den Kopf gewachsen[1])."

Eine Widerlegung dieser Verzeichnung zu geben, erübrigt sich ohne weiteres, da jeder, der Luther näher kennt, diese Sätze sofort ablehnen wird. Dennoch habe ich sie gebracht, weil sie einen „Grenzfall" des üblichen Entwicklungsbildes von Luthers Ansichten über unser Gebiet bilden. Grade „Grenzfälle" sind sehr lehrreich. Das Bild, das sich hier ergibt, sieht so aus:

Zutiefst habe Luther nie eine einheitliche, sich durchgängig bei ihm findende Gesamtansicht über Obrigkeit und Kirche besessen. Er sei eben weder Politiker noch Kirchengründer gewesen. Was er über dieses Problem gebracht hätte, seien einige, freilich sehr wesentliche Gedanken, die aber in idealistischer Verkennung der wirklichen Verhältnisse nie hätten rein durchgeführt werden können. In der rührenden Kindlichkeit des Theoretikers habe er es mit den verschiedensten politischen Größen versucht, um neue kirchliche Verhältnisse aufzurichten, habe aber immer deren wahre politische Absichten verkannt und sei darum stets kläglich gescheitert. Er selbst sei dadurch in das schiefe Bild eines Opportunisten gekommen. Endlich sei er nach einer Periode des erfolglosen Herumexperimentierens durch den Druck der Verhältnisse auf eine politische Größe gestoßen, die sich als zuverlässig und brauchbar erweisen sollte: die Landesherren. Doch müsse man zugleich hinzufügen, daß sie zu brauchbar waren. Denn unter ihrem Einfluß habe die Entwicklung einen ganz andern Verlauf genommen, als es sich der unpraktische Theoretiker Luther gedacht hätte. Doch wäre er dagegen ohnmächtig gewesen und hätte nur noch durch Klagen und Schelten seinem Mißfallen an dieser Entwicklung Ausdruck geben können. Dabei berührt es nur seltsam, daß derselbe Mann, der vorher als Held gezeichnet wird, fähig, die vielhundertjährige Herrschaft des universalen Papsttums zu sprengen, nun nicht mehr imstande sein soll, die Entwicklung jener Zwergstaaten in andere Bahnen zu lenken.

Am genauesten arbeitet neben Schenkel die Entwicklung Luthers in diesem Punkte A. W. Dieckhoff heraus[2]). Weil er verhältnismäßig am exaktesten vorgeht, kommt er von allen Wissenschaftlern dieser Zeit der

[1]) S. 173.
[2]) Luthers Lehre von der kirchl. Gewalt, Berlin 1865, S. 124 ff

historischen Wahrheit mit am nächsten. Er konstatiert auf Grund des ihm vorliegenden Materials, d. h. von Lutherschriften, das stete Vorhandensein des Gedankens vom „Einen christlichen Gemeinwesen" bei Luther. Doch vermag er ihn noch nicht zu dem Hauptbegriff zu erheben, der im Zentrum von Luthers Anschauungen über die gesellschaftliche Struktur der Christenheit steht. Er ist ihm noch nicht zur Grundkategorie des geschichtlichen Nachschaffens der soziologischen Ansichten Luthers geworden, sondern ist eben eine historisch festgestellte Gedankenreihe, neben der sich bei Luther dann eine zweite, ganz entgegengesetzte, nämlich die der Trennung von Kirche und Staat, finde. Auch diese zweite sei wie die erste während seines ganzen Lebens von Luther vertreten worden. Dieckhoff arbeitet hier, wie gesagt, die empirisch vorliegenden Gedanken Luthers verhältnismäßig am treuesten heraus, ohne jedoch zu ihrem eigentlichen inneren Verständnis zu führen und beide in ihrem inneren Zusammenhang zu sehen. Luther hat nach ihm eine einheitliche Gesamtanschauung in diesen Dingen überhaupt nicht gekannt, sondern zwei sich ausschließende Gedankenreihen immer nebeneinander in seinem Kopfe beherbergt, um bald mit der einen, bald mit der andern zu arbeiten. Daß das wirklich der historischen Forschung letzter Schluß sein solle, ist doch bei der sonstigen Geschlossenheit Luthers nicht recht glaublich.

Im folgenden seien die beiden Gedankenreihen, die sich in diesem Punkte bei Luther fänden, nach Dieckhoff noch etwas näher ausgeführt:

1. Die Aufgabe der Schrift: „An den christlichen Adel" vom Jahre 1520 sei, das Reformationsrecht der weltlichen Obrigkeit zu rechtfertigen. Dieses gründe Luther auf ein zwiefaches:

a) Auf das Recht der Christen im allgemeinen, durch das der ausschließliche Besitz der *potestas ecclesiae* durch den Klerus als unbegründete Usurpation beseitigt werde. An dem priesterlichen Recht der Christen hätten auch die Fürsten als Christen teil.

b) Für die Obrigkeit liege aber noch ein besonderes Recht und eine spezielle Pflicht vor, die kirchlichen Dinge zu bessern. Denn ihr Eingreifen bei kirchlichen Mißständen gehöre zu ihren Berufspflichten.

In dieser Schrift liegen nach Dieckhoff die Anfänge der Lehre von den drei Ständen der Kirche und ihrer berufsmäßigen Beteiligung an den kirchlichen Angelegen-

heiten und die Anfänge der Lehre von der Obrigkeit als der Hüterin beider Tafeln des Gesetzes.

Die Ausführungen dieser Schrift beruhen nach Dieckhoff auf dem Begriff des „Einen christlichen Körpers." Er sei ein weiterer als der der Kirche als solcher. Luther habe die Tatsache vor Augen, daß die Gesamtheit des Volkes christlich geworden sei; dasselbe christliche Volk, das sowohl in der Kirche wie im Staate den verfaßten Körper bilde, sei jener „Eine christliche Körper." Denn nur so könne Luther als Gliedmaßen dieses „Einen christlichen Körpers" die weltliche Obrigkeit, den Handwerker- und Bauernstand und das geistliche Amt unmittelbar koordinieren. In dem Einen christlichen Gemeinwesen des christlichen Volkes drohe der Unterschied zwischen Staat und Kirche als verschiedener Gemeinwesen unterzugehen. Dieser weitere Begriff des christlichen Gemeinwesens überhaupt sei die Voraussetzung der hier in den ersten Anfängen auftretenden Dreiständelehre. Es sei unberechtigt, die drei Stände als Stände der Kirche zu fassen und so die Organisation der Kirche unmittelbar auf die Dreiständelehre zu gründen. Die Dreiständelehre sei vielmehr auf ihrem eigenen Boden, dem Begriff des christlichen Gemeinwesens überhaupt, festzuhalten.

Die zweite Gedankenreihe trete uns in Luthers Schrift: *„De potestate papae"* entgegen. Danach habe die Gewalt des Kaisers mit der Kirche nichts zu tun. Hier habe Luther die Kirche in ihrer Sonderung vom Staate, die Kirche als besonderes Gemeinwesen vor Augen, und zwar nicht etwa die unsichtbare Kirche, sondern die sichtbare. Die weltliche Obrigkeit erscheine hier nicht als Gliedmaß der Kirche, obwohl die Personen, die dies Amt führen, als Christen Glieder der Kirche sind. Am klarsten fände sich die Unterscheidung zwischen Staat und Kirche in der Schrift: „Von weltlicher Obrigkeit" vom Jahre 1523. Wenn Luther hier zu dem Satze gelange, daß Ketzern zu wehren nicht den Fürsten, sondern den Bischöfen befohlen sei, so stehe das im Widerspruche mit dem anderen, von Luther aufgestellten und stets festgehaltenen Grundsatz, daß die Obrigkeit nach dem Recht und der Pflicht ihres Straf- und Schutzamtes auch dem Bösen in der Kirche entgegenzutreten habe.

Beide Gedankenreihen, die Luther stets festgehalten habe, habe er nicht zu einer Einheit zusammenschließen können.

Nach der ersten lehre Luther das christliche Gemeinwesen, das die engsten Beziehungen zwischen dem kirch-

lichen und staatlichen Leben dieses Einen christlichen Körpers zur Folge habe; nach der zweiten lehre Luther zwei verschiedene Gemeinschaftswesen, die Kirche und den Staat; beide gingen nicht in dem Begriff des christlichen Gemeinwesens überhaupt unter.

In seinem Herzen hält Dieckhoff die zweite Gedankenreihe für die echt reformatorische; er weiß sich in einem gewißen Gegensatz zu „dem neulutherischen Territorialismus" (S. 147 Anmerk.)

In diesem Zusammenhange sei auch E. Luthardt[1]) erwähnt. Er geht aus von dem Unterschied zwischen Gottes- und Weltreich, die nicht auf gleicher Linie lägen, sondern zwei verschiedenen Sphären angehörten, analog dem Unterschiede zwischen Erlösung und Schöpfung (S. 80—89). Das irdische Berufsleben des Christen bewege sich in den drei großen sittlichen Gemeinschaften: Haus, Staat und Kirche (S. 93—96). Diese drei Ordnungen oder Stände hat Luther nun aber nach Luthardt nicht als der Kirche immanent betrachtet. Bei Luther finde sich diese enge Beziehung zur Kirche nicht, in jenen Ständen bewege sich nicht das Leben des Christen in der Kirche, sondern in der Welt. Das Predigtamt allerdings gehöre in die Lehre von der Kirche, sodaß die drei Stände in zwei Hälften zerfielen, der eine Stand diene dem geistlichen, die beiden anderen dem weltlichen Leben (S. 95). Die beiden weltlichen Stände, obwohl nicht durch das Evangelium beherrscht, sondern der Vernunft unterworfen, sind doch eigentlich nicht profan, sondern Gottes Ordnung und Stiftung. So verschieden die beiden Stände der Schöpfung von dem der Erlösung auch sind, so findet doch zwischen beiden eine Beziehung des gegenseitigen Dienstes statt. Luthardt behandelt S. 118—129 Luthers Lehre von der Obrigkeit im besonderen, um seine Ausführungen über die drei Ordnungen mit folgenden Sätzen zu beenden: „So schließt sich Luther die sittliche Welt und das Verhalten in diesen drei Hierarchien, Kirche, Haus und Staat, zu einem Ganzen zusammen, in welchem sich das Gebiet der Schöpfung und das der Erlösung, diese zwei Gotteswelten, auf Grund ihres Unterschiedes zur schönsten Harmonie vereinigen ... Ueber diese drei Stände geht „der gemeine Orden der Christenheit" und christlicher Liebe überhaupt." (S. 129 f.).

Luthardt gibt übersichtlich und klar Luthers Gedanken wieder. Seine Ausführungen über Luthers Ge-

[1]) Die Ethik Luthers, Leipzig 1875.

sellschaftslehre sind im wesentlichen eine gut geordnete Zitatensammlung, der jedoch die tiefere systematische Durchdringung fehlt.

Siegfried Lommatzsch[1]) sieht ebenfalls eine Entwicklung Luthers von der Schrift „An den christlichen Adel", wo er seine christlich-politischen Ideale ausgesprochen hätte, zur Schrift „Von weltlicher Obrigkeit". In letzterer scheint Luther nicht mehr an die direkte Verwirklichung des Ideals eines christlichen Staates zu glauben. Doch das Persönlichkeitsprinzip gäbe ihm die Handhabe, um ein christliches Regiment ins Auge zu fassen. (S. 269 bis 293).

Im Grunde hat der Staat als solcher alle äußeren gesetzlichen Anordnungen, wie überhaupt, so auch in kirchlichen Dingen, zu treffen .... Immer aber wirkt seinem Prinzip gemäß die Staatsgewalt dabei nicht sowohl als Glied des kirchlichen Körpers mit, sondern vielmehr im eigenen Namen (S. 294). Lommatzsch setzt voraus, daß Luther im Prinzip Staat und Kirche unterschieden habe; stellt dann aber mit Bedauern fest, daß bei Luther „ein teilweises und auch nicht immer unbedenkliches Zurückgehen auf den mittelalterlich-katholischen Standpunkt" stattgefunden habe und daß eine „wahrhaft reformatorische Auseinandersetzung beider Gewalten" fehle (S. 294 f.).

Nach Lommatzsch gehört der Begriff der christlichen Gesellschaft, der Staat und Kirche unter sich faßt, erst der neueren Zeit an und war den Reformatoren noch unklar (S. 577). Mit vielen Vorbehalten spricht Lommatzsch dann wieder an wenigen Stellen von einer christlichen Gesellschaft bei Luther, ohne es zu einer klaren Formulierung zu bringen. Jedenfalls ist sie ihm nicht der tragende und stützende Begriff für seine Darstellung von Luthers Gesellschaftslehre.

### 3. Beurteilung dieser Gruppe.

Dieser Typus der Forschung baut sich nicht einheitlich und geschlossen auf einem einzigen Grundgedanken auf, sondern ist in seinem Fundament zwiespältig und widerspruchsvoll, ohne es jedoch selber zu wissen. Es überwiegt dabei der naturrechtlich-rationalistische Bestandteil. Trotz ihres christlich-theologischen Gewandes

[1]) Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze, Berlin 1879.

ist diese Gruppe doch ein Kind der Aufklärung geblieben. Denn „christlich" ist ihr im allgemeinen gleichbedeutend mit „ethisch", am Staate wird ausschließlich das Moment des Rechtes gesehen, dazu kommt die naturrechtliche Unterscheidung zwischen Staat und Kirche. Zu einem schöpferischen Umbau der gedanklich erarbeiteten und praktisch gegebenen Verhältnisse der Neuzeit im Sinne des Christentums fehlt die Kraft. Man orientiert sich an dem empirischen „christlichen Staat" der eigenen Gegenwart; dieser trug aber stark aufklärerische Züge. Bei Luther glaubt man nun eine Bestätigung der eigenen Theorie zu finden. Allzurasch — und das ist methodisch das Bedenkliche — wird das eigene Ideal mit Luthers Lehren gleichgesetzt. Das verfärbt das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit ins Zeitgeschichtliche hinein, anstatt es in seiner fremden Eigenart rein widerzuspiegeln. Der historischen Wahrheit dürfte es kaum entsprechen, daß die Menschen der Reformationszeit jene Beaufsichtigung und äußere Verwaltung der Kirche durch die Obrigkeit als eine Einordnung der „Kirche" in die „Staatsverwaltung" empfunden hätten; wenn es sich auch tatsächlich weithin so verhielt, so vermochte doch das soziologische Fühlen und Denken jener Zeit die Obrigkeit nur als ein Glied der „Christenheit" zu sehen; die Kirche unterstellte sich darum keiner wesensfremden Instanz, sondern nur einer Größe, die Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein war. Nur Nachfühlung kann uns das heute empfinden lassen. Unter diesen geistigen Voraussetzungen tut man jener Zeit und insbesondere Luther Unrecht, wenn man sagt, er habe die Kirche der Staatsverwaltung eingeordnet.

Nicht für die Reformationszeit, sondern erst für die Aufklärung ist es bezeichnend, die evangelische Kirche als Bestandteil des Staates aufzufassen. Und hier geschieht es denn auch in einem für die Kirche beschämend hohen Grade von Selbstverständlichkeit. Auch durch die Uebernahme dieser Anschauung erweist sich die behandelte Gruppe als stark aufklärerisch bestimmt.

Regelmäßig wird ferner Luthers Ansicht in unserm Problem in einen fundamentalen Gegensatz zum Katholizismus gestellt; auch dieses gut aufklärerisch. Die Lehre vom „christlichen Staate" sei überhaupt erst ein Erzeugnis der Reformation. „Der Begriff der 'christlichen Obrigkeit', des 'christlichen Staates' ist ein ganz neuer Begriff. Denn dem Mitteltalter war der Begriff des selb-

ständigen christlichen Staates fremd gewesen. Ihm war nur die Kirche christlich gewesen, der Staat aber an sich heidnisch, die Welt entblößt von den Verheißungen und Kräften, welche die Kirche besitzt, nur in dem Sinn etwa christlich, daß die Kirche ihm etwas von ihrer Weihe abgibt, wofern und soweit er sich ihr unterwirft und sich zu ihrem Werkzeug macht. Der christliche Staat ist vielmehr ganz eigentlich erst ein Produkt der Reformation, der Beleuchtung des ganzen Lebens mit dem Worte Gottes und der Weihung desselben nicht durch die Kirche, sondern durch die Gemeinschaft aller Einzelner mit dem Herrn[1])".

Endlich sei noch erwähnt, daß dem Reformator in seinem Entwicklungsgange eine gewiße Inkonsequenz leise vorgeworfen wird. Da dürfte es methodisch erlaubt sein, nicht von einer „Inkonsequenz" Luthers zu reden — seine Persönlichkeit ist zu geschlossen, als daß man das so schnell annehmen sollte —, sondern einen Fehler in dem Ansatze der Forschung selbst zu vermuten. Die vermeintliche „Inkonsequenz" mag sehr wohl dadurch bedingt sein, daß man unbewußt erwartete, von Luther nur das eigene Ideal gelehrt zu bekommen, aber statt dessen Disharmonien und Inkongruenzen zwischen sich und Luther entdeckte. Der Grund dafür liegt nicht bei diesem, sondern an der geschichtlichen Unzutreffenheit des eigenen Ideals, dessen Grundbegriffe als Spiegel für die luther'sche Anschauung versagen, sodaß ein merkwürdiges Vorbeisehen an Luthers tiefster Grundkonzeption das Ergebnis ist. So verschwindet auch jenes Rätsel, wie aus den ganz andersartigen Anschauungen des Reformators eigentlich die „theokratische" Staatslehre des Luthertums hat erwachsen können. Der Graben, den jene Forschung in dieser Beziehung immer wieder so ängstlich zwischen Luther und seinen Epigonen zieht, besteht in dieser grundsätzlichen Schärfe gar nicht, sondern das Luthertum lehrte nur das, was auch der Reformator meinte – freilich schulmäßig verkürzt, rechtlich vergröbert und ohne jenen Glanz unmittelbarer Prägung. Seine Schüler haben ihn, in den Grundzügen wenigstens, nicht mißverstanden. Damit stimmt überein, daß der alternde Meister selbst, ungeachtet mancher polemisch-mißmutigen Ausfälle, sich in vielen andern Aeußerungen mit der Ordnung der kirchlich-staatlichen Zustände sehr zufrieden und

[1]) Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften II, Gotha 1875, S. 525 f.

einverstanden zeigt, ja sie als Fortschritt preist gegenüber den Zuständen, in denen er selbst einst aufgewachsen ist.

Wenn also von jenen Gelehrten öfter bedauernd festgestellt wird, Luther habe sich später von den „echten" Grundgedanken des Protestantismus wieder entfernt, so hängt hier alles daran, was man unter diesem versteht. Die — ja überaus verwickelte und schwierige — Frage nach dem Wesen des Protestantismus kann diese Untersuchung nicht erörtern. Was hier indessen gesagt werden kann, ist, daß jene vermeintlichen „Inkonsequenzen" Luthers sich durchaus auf einen einheitlichen Grundgedanken zurückführen lassen, und zwar den der „Christenheit". Wenn Luther sie auch nicht explicite entwickelt, weil nicht ihr Dasein, sondern nur ihre Formung Streitpunkt war, so bergen sie doch implicite zahlreiche seiner Aeußerungen. Ob nun diese „Christenheit" oder dieses *„Corpus Christianum"* zum Wesen des Protestantismus gehöre, darüber hat diese Untersuchung nicht zu urteilen.

Das Gesamturteil über diese Gruppe wäre jedoch einseitig, wenn es nur diesen, allerdings überwiegenden aufklärerischen Bestandteil betonte und das andere Moment unberücksichtigt, ließe das oben ein Ausläufer der *Corpus Christianum*-Idee genannt wurde. Mitten in den abstraktformalen Erörterungen über den „christlichen Staat" tauchen plötzlich Sätze auf, wie: Die Kirche sei nicht Kirche geblieben, der Staat aber auch nicht Staat, sondern das Ergebnis sei eine Theokratie[1]). Hier meldet sich in der Forschung der Gedanke des *Corpus Christianum*. Doch wird er mit Befremden festgestellt; man weiß nichts Rechtes mit ihm anzufangen, da er mit dem Denkschema: Kirche — Staat, nicht faßbar ist. So setzt man denn, anstatt diese neu gefundene Größe durch ihre Anwendung auf Luthers Aussagen fruchtbar zu machen, sogleich mit der Kritik gegen sie ein: sie sei, zum mindesten auf christlichem Boden,

---

[1]) „Der protestantische Staat des Reformationszeitalters, indem er den religiösen Zweck in die Vollbringung des Staatszweckes selbst aufnahm, im Dienste Gottes unmittelbar mit der Sorge und Verantwortlichkeit für die Vollbringung eines in streng kirchlicher Begrenzung gefaßten religiösen Prinzips sich belud, verhinderte damit nicht nur die Begründung einer auf der Basis der Gemeinde sich aufbauenden Kirche, sondern büßte zugleich den Staatscharakter ein. Anstatt eines weltlichen Staates, welcher eine christliche Sittenbildung bezweckt, wie zur Voraussetzung hat, ward er mehr und mehr zum Kirchenstaat, zur Theokratie", Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgesch. Wiesbaden 1864, S. 93.

etwas Abnormes[1]). In einer unglücklichen Fehlentwicklung habe sich solche Theokratie im Zeitalter des lutherischen Konfessionalismus gebildet. Der Reformator selbst aber sei grundsätzlich davon freizusprechen[2]). So wendet man dem unversehens auftauchenden Rätsel und damit dem eigentlichen historischen Problem alsbald den Rücken, um sich wieder auf den gewohnten Denkpfaden der eigenen Zeit zu bewegen.

Auch bei den entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen über das Verhältnis von Kirche und Staat war man empirisch auf den „Einen christlichen Körper" gestoßen, von dem Kirche und Obrigkeit nur Gliedmaßen waren. Aber auch hier verharrte man nicht bei diesem Gedanken. Anstatt ihn in seiner grundlegenden Bedeutung zu erfassen, ließ man ihn als einen auch vorhandenen Begriff der luther'schen Welt neben vielen andern auf sich beruhen. Man erkannte ihn aber nicht als den Schlüssel zum Verständnis der luther'schen Aussagen. So war die Forschung, ohne es zu wissen, ganz dicht an die geschichtliche Wahrheit gelangt, hatte sie sich aber doch wieder entgleiten lassen.

Infolge ihres zwiespältigen Charakters tragen unbewußt die Ansichten dieser Forschergruppe keimartig in sich die beiden Richtungen, die sich dann um 1890 verselbständigen, um alsbald in einen offenen Konflikt miteinander zu geraten. Was diese Gruppe an Gedanken in sich birgt, muß, weil sie es in rein mechanischer Zusammengestücktheit besitzt, durch die fortschreitende Entwicklung sich notwendig differenzieren.

## 4. Ueberleitung: K. Köhler.

Die Leistungen und Ausgangspunkte der bisher betrachteten Gelehrtengruppe finden ihren Höhepunkt und ihre ungewollte Ueberwindung zugleich in K. Köhlers Untersuchung: Die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen[3]). Das bis dahin verhältnismäßig leise

[1]) Vgl. Hundeshagens lange Polemik dagegen, Beiträge S. 65—72.

[2]) Nur erzwungene Zugeständnisse äußerer Art läßt man gelten: „Luther hat dem theokratischen Standpunkt im Laufe der Zeit mehr und mehr Zugeständnisse zu machen sich gedrungen gefühlt", Hundeshagen, Beiträge S. 117. Vgl. auch Wilh. Kahl, Die Verschiedenheit kathol. und evangel. Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche, Leipzig 1886, S. 16 f.

[3]) Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 21, 1886.

anklingende Motiv von der Einen Christenheit, zu der auch die Obrigkeit als organischer Bestandteil gehört, ist bei K. Köhler fast zur Herrschaft gekommen[1]). Das naturrechtlich- rationalistische Moment ist fast ganz zurückgetreten. Dadurch hat Köhler die Struktur des bisherigen wissenschaftlichen Typs nahezu umgebildet. Er steht auf der Grenze zu einem neuen hin. Zugleich versucht er in bis dahin noch nicht erreichtem Grade, die luther'sche Soziallehre in den großen ideengeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. So sagt er über die Schrift „An den Adel": „Es sind lauter Gedanken, welche bereits das vorausgegangene Jahrhundert erfüllt hatten. Von einer Trennung zwischen Kirche und Staat ist auch hier nicht die Rede. Vielmehr ist durchaus wie dort das christliche Sozialprinzip bestimmend. Die deutsche Nation in ihrer Gesamtheit ist ein christliches Volk, das nationale Gemeinwesen ein christliches. Eben darum, weil auch die Obrigkeit neben anderen ein Glied dieses 'gemeinen christlichen Körpers' ist, steht ihr so gut wie anderen das Recht und die Pflicht zu, nach Vermögen an der Besserung des gemeinen christlichen Wesens mitzuarbeiten[2])". Auch auf die Voraussetzung eines objektiven Sakramentalismus, die diese Schrift in sich birgt, macht Köhler, wenn auch zögernd, aufmerksam: „Es mag eine Vorstellung von der objektiven Wirkungskraft des Sakramentes dabei mitgewirkt haben, deren Ursprung aus katholischem Boden nicht zu verkennen ist . . . Alle Getaufte gelten als Gläubige[3])".

Freilich überwindet Köhler nicht die grundsätzliche Wertung, die die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" bis dahin erfahren hat: „Eine Zeit lang scheint in den nächsten Jahren bei Luther der individualistische Gedanke vorgewaltet zu haben . . . Das uralte Prinzip des religiösen Individualismus ist durch den evangelischen Gedanken vom rechtfertigenden Glauben von selbst gegeben . . . Das hätte zur prinzipiellen Trennung des religiösen Gebietes von dem staatlichen führen müssen[4])". Köhler ist noch nicht imstande, die Gedanken der Schrift „Von weltlicher Obrig-

[1]) „Das reformatorische Bewußtsein ist durchaus von der Idee des christlichen Gemeinwesens in seiner dreifachen Gliederung — Obrigkeit, Lehrstand, Volk — und der Pflicht aller drei Faktoren, in einhelligem Zusammenwirken, jeder an seinem Teil, für des christlichen Standes Besserung einzutreten, getragen", S. 114.

[2]) A. a. O. S. 111.

[3]) S. 113.

[4]) Ebenda.

keit" als den selbstverständlichen, wenn auch für gewöhnlich unsichtbaren Unterbau zu sehen, auf dem die Idee der „Christenheit" immer beruht und der bei einem feindlichen Verhalten der Obrigkeit gradezu automatisch erscheint. Weil Köhler die Sätze dieser Schrift noch nicht als einen nur durch bestimmte äußere Umstände bedingten Sonderfall des *Corpus Christianum*-Gedankens werten kann, glaubt er zu ihrer Erklärung ein „individualistisches Prinzip" bei Luther annehmen zu müssen. Doch sei es bei ihm nur am Rande aufgetaucht, ohne sich durchzusetzen.

Ausführlicher wird dann Luthers Ansicht von der einen Christenheit mit ihren drei Ständen auf S. 123–129 unter Beibringung vieler Zitate entwickelt.

Dann zeichnet Köhler auch noch in großen Zügen das Gegenstück dazu: die territorialistische Richtung, wie er sie nennt[1]). „Die territorialistische Richtung ist nicht aus den Wurzeln der Reformation erwachsen, und nichts ist ungerechter, als diese mit ihr solidarisch machen zu wollen. Ihre Quellen liegen in der Renaissance, dem Wiedererwachen des antiken Staatsgedankens mit seinem die Religion den irdischen Staatszwecken unterwerfenden Absolutismus. Im völligen Gegensatz dazu ruht das System der Protestanten auf einer wesentlich religiösen Auffassung des Verhältnisses. Die religiöse Aufgabe ist die letzte und höchste des Gemeinwesens, der religiöse Gesichtspunkt für das Tun der Obrigkeit überall der entscheidende, das Wort Gottes ihr Gesetz; nichts liegt dem Ganzen ferner, als der Obrigkeit eine nach Willkür und Nützlichkeitsgründen zu handhabende Verfügungsgewalt in religiösen Dingen einzuräumen[2])". In systematischer Form trete die neue Auffassung bei Althusius entgegen[3]). Gegenüber dieser „territorialistischen" Lehre faßt Köhler die altreformatorischen Gedanken mit denen des Mittelalters zu einer Einheit zusammen: „Hatte man früher das Gemeinwesen, noch nach mittelalterlicher Weise, vorherrschend unter dem Gesichtspunkt der Kirche, die Obrigkeit als ein Glied der Kirche betrachtet und somit deren Aufgaben nach dem Zweck der Kirche bestimmt, so war nun die alles umschließende Organisation der Staat; der Lehrstand und die kirchlichen Institute erschienen als Ele-

[1]) Gemeint ist die naturrechtliche Auffassung.
[2]) S. 204.
[3]) S. 206.

mente des Staates, ihre Aufgabe mußte sich nach dem Gesichtspunkte des Staatswohles und zwar des rein weltlich aufgefaßten bestimmen, bzw. diesem unterordnen. Hierin aber liegt das Wesen des Territorialismus[1])".

Gemeinsam mit der am „christlichen Staat" orientierten Gruppe bekämpft K. Köhler auf der einen Seite die Trennung von Staat und Kirche, andrerseits die katholische Lösung. Gegen beides hebt sich nach ihm die Reformation leuchtend ab. „Durch den Rückgang auf das System der Trennung von Kirche und Staat würde einer der großen Grundgedanken der Reformation aufgegeben worden sein. Dieses System ist . . . aus Tendenzen erwachsen, welche keineswegs in dem Grundmotiv der Reformation wurzeln, vielmehr eine verhängnisvolle innere Verwandtschaft mit dem Katholizismus zeigen. Was beiden gemein ist, ist die Betrachtung des Staatslebens als eines an sich unheiligen, rein nur auf irdisch-materielle Zwecke gerichteten, den Heiligungskräften des Christentums innerlich unzugänglichen Gebietes: es bleibt unter dieser Voraussetzung nur die Wahl, entweder den Staat der Beherrschung durch die Kirche zu unterwerfen, oder ihn von jeder Berührung mit Religion und Kirche auszuschließen. Das Eine will das katholische System, das Andere das Freiwilligkeitssystem.

Dem gegenüber ruht die reformatorische Auffassung auf einer wesentlich religiösen Würdigung des Staates und seiner Aufgabe. Das ist ja der große soziale Gedanke, den die Reformation eingeführt hat, daß das Christentum aus dem abgeschlossenen Gebiete der Kirche in das des Weltlebens verpflanzt wird[2]). Das gesamte natürliche Menschheitsleben soll geheiligt werden, nicht durch äußere Unterwerfung unter die Macht der Kirche, sondern durch innere Erfüllung mit den Kräften des Gottesreiches[3])".

Zu dieser ideengeschichtlichen Gesamtauffassung ist jedoch zu bemerken, daß einerseits grade für Luther „die Betrachtung des Staatslebens als eines an sich unheiligen, rein nur auf irdisch-materielle Zwecke gerichteten Gebietes" im Gegensatz zur Wundermacht des Wortes eigentümlich ist. Andrerseits will der klassische Katholizismus des Mittelalters den Staat nicht nur äußerlich „der Beherrschung durch die Kirche unterwerfen", sondern ihn natürlich auch,

[1]) S. 224.
[2]) Rich. Rothe's These!
[3]) S. 225 f.

wie die Reformatoren, „heiligen . . . durch innere Erfüllung mit den Kräften des Gottesreiches."

Dieser Ueberspannung des Gegensatzes zwischen reformatorischer und mittelalterlicher Lehre widerspricht Köhlers eigene Behauptung von ihrer nahen Verwandtschaft: „Durch dieses Element evangelischer Freiheit und im Grunde nur durch dieses unterscheidet sich das System (sc. der Reformation) von der mittelalterlich-katholischen Auffassung. Hier wie dort ist als die Alles umfaßende Institution ein Gemeinwesen gedacht, welches zu seinem Grundgesetz das Gebot Gottes, zu seinem Ziel die volle Verwirklichung des göttlichen Willens, zur Triebkraft seiner Lebensfunktionen die Motive des Glaubens und der Frömmigkeit hat, also m. a. W. die Kirche. Obrigkeit und Volk erscheinen als Glieder der Kirche, und zwar nicht bloß nach der Seite der privaten Beziehungen der betreffenden Personen, sondern in ihrer öffentlichen Stellung, während maßgebend an der Spitze des Ganzen der im engeren Sinn kirchliche oder geistliche Stand steht. Was anders geworden ist, ist nur dies, daß dem letzteren jetzt keine Rechtsgewalt über die beiden anderen Stände mehr zuerkannt wird, sondern diese, weil mit teilhaft des allgemeinen Priestertums, sich selbständig nach Gottes Wort zu bestimmen haben: die Folge davon war, daß das geistliche Amt nur noch durch moralische Mittel zu wirken hatte, alle Befugnis zum rechtlichen Ordnen und Regieren aber auf die Obrigkeit überging.[1])".

Außer der Kampfstellung gegen Trennung von Kirche und Staat wie gegen den Katholizismus finden sich nun aber bei Köhler noch andere Momente, die ihn mit der ersten Gelehrtengruppe verbinden. So betont er sehr stark als einen „ebenso unveräußerlichen Gedanken der Reformation . . . die religiöse Selbstverantwortlichkeit und Gewissensfreiheit". Vor dem Uebergewicht der „Christenheits"-Idee sei er aber leider „nicht zu seinem Recht gekommen[2])". So übt Köhler in seinem Endurteil folgende Kritik: „Die Fürsorgepflicht der Obrigkeit für die Religion auf der einen und die Freiheit des Glaubens und Gewissens auf der andern Seite sind zwei Forderungen, welche sich aus dem Prinzip der Reformation gleich notwendig ergeben, von diesem Prinzip aus gleich unveräußerlich sind. Es war

[1]) S. 226 f.
[2]) Ebenda.

nicht gelungen, das richtige Verhältnis zwischen beiden herzustellen“[1]).

Köhler nimmt hier irrig schon die Toleranz als eine Errungenschaft der Reformation in Anspruch. Sie war ihrem Denken fremd. In diesem Punkte huldigt er noch der aufklärerischen Geschichtsanschauung. Aber richtig empfindet er ihre Unvereinbarkeit mit der reformatorischen Fassung der Einen Christenheit.

Was Köhler schließlich auf S. 229 ff. für die Gegenwart fordert, zeigt ihn noch durchaus in den Gedankengängen des „christlichen Staates“ stehend, wodurch er seine Zugehörigkeit zu der hier behandelten Gelehrtengruppe erweist. Darum setzt auch nicht mit ihm eine neue Phase in der Geschichte der Forschung ein — der direkte Einfluß seiner Arbeit ist im Gegenteil merkwürdig gering geblieben trotz ihrer zahlreichen historischen Wahrheiten —, sondern er ist nur ihr Vorläufer, der das Beste der eigenen Periode dem Bahnbrecher der neuen, R. Sohm, darreicht.

## 5. Friedrich Meinecke.

Aus der Gegenwart ist noch Friedrich Meinecke[2]) zu nennen, der ebenfalls, freilich von ganz andern Voraussetzungen aus, den „christlichen Staat“ als das Ergebnis der Entwicklung des Reformators vertritt. Seine kurze Studie gehört zu dem Gedankenreichsten und Gehaltvollsten, was in der wissenschaftlichen Literatur über unsere Frage vorliegt. Er deckt wie kein anderer die ganze Kompliziertheit des Problems auf, wobei er von der anerkannten Tatsache ausgeht, daß Luther den Staat als geistige Gesamtpersönlichkeit und geschlossenes System von Einrichtungen nicht gekannt habe, sondern nur die „weltliche Obrigkeit“ als einen Beruf unter vielen andern. Dann werden zunächst zwei verschiedene Gedankenreihen bei Luther festgestellt: die eine entstamme der mittelalterlichen Vorstellung vom *Corpus Christianum* („An den christlichen Adel“, 1520), die andere betrachte den Staat als rein weltliches Polizeiorgan („Von weltlicher Obrigkeit“, 1523). Aber auch dabei sei Luther nicht stehen ge-

[1]) S. 228.

[2]) „Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat“, Historische Zeitschrift, Bd. 121, 1920.

blieben, sondern sei weitergeschritten zu der Ansicht und Forderung, daß der von Hause aus nichtchristliche Staat verchristlicht werden solle. Es wird also eine Entwicklung Luthers gezeichnet, die in Verlauf und Ergebnis dem bisher betrachteten Typus der Forschung ganz ähnlich ist.

Nur diese Gesamtauffassung der Meinecke'schen Studie sollte hier gekennzeichnet werden, ohne näher einzugehen auf die Fülle sonstiger wertvollster Anregungen, die ihr jeder historisch geschulte Leser verdanken wird.

## II. Kapitel.

### Der naturrechtlich orientierte Typus der Forschung.

Der Aufbau dieses Abschnittes soll so gestaltet sein, daß zunächst das Material, d. h. in diesem Falle die betr. Aeußerungen der einzelnen Wissenschaftler und Publizisten, gebracht und im Anschluß daran eine Würdigung und Beurteilung des gesamten Stoffes versucht werden soll. Freilich ließ sich aus praktischen Gründen die Trennung nicht völlig durchführen, sondern in bestimmten Fällen war eine sofortige Stellungnahme geboten.

#### 1. Die Aeußerungen der naturrechtlich bestimmten Forscher.

##### a) Die Aeußerungen vor K. Holl.

Nach Th. Brieger, „Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers“ [1]) hätten die Reformatoren gegenüber „der katholischen Vermischung der geistlichen und weltlichen Gewalt, in der die Selbständigkeit des Staates gebrochen erschien“, „die grundsätzliche Scheidung“ beider gebracht [2]). In der Praxis hätten sich dann freilich „die beiden Lebensgebiete des Staates und der Kirche auf gar manchen Punkten berührt“ [3]), wobei aber jenes Prinzip der Trennung ungebrochen in Geltung geblieben sei.

Friedrich Lezius [4]) glaubt, den Schlüssel zum Verständnis von Luthers Aussagen über den Staat in den „eigenartigen, seiner Genialität würdigen Gedanken über die

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892.
[2]) A. a. O. S. 513.
[3]) Ebenda S. 514.
[4]) „Gleichheit und Ungleichheit. Aphorismen zur Theologie und Staatsanschauung Luthers“. In „Greifswalder Studien. Theol. Abhandlungen H. Cremer dargebracht“, Gütersloh 1895.

Gleichheit in der Kirche und die Ungleichheit im Staate“ [1]) gefunden zu haben. Seine „Absicht ist es, zu zeigen, wie Luthers Ueberzeugungen von der geistlichen Gleichheit aller Christen und von der natürlichen Ungleichheit aller Menschen [2]) sein Urteil in kirchlicher und politischer Beziehung bestimmt hat [3])“. Die erste Hälfte dieser These Luthers richte sich gegen die römische Hierarchie, die sich aus göttlichem Rechte herleite, die zweite gegen die Schwärmer.

Den *Corpus Christianum*-Gedanken hält Lezius nicht einmal der Erwähnung wert, obwohl er Sohms Werk einige Male zitiert. Die Möglichkeit einer solchen historischen Gesamtperspektive und dieser ideengeschichtlichen Wertung der zahlreichen Einzeläußerungen Luthers liegt scheinbar außerhalb seiner Sehweite. Darum ist es nur natürlich, daß seine Arbeit den Charakter einer reichhaltigen, wenn auch nicht erschöpfenden Zitatensammlung trägt. Und zwar bringt sie über folgende Punkte Aussagen von Luther bei: Luthers Sprachgebrauch von den zwei Reichen, den drei Ständen, Gleichheit und Ungleichheit, Freiheit, Obrigkeit; dann Luthers Ansichten über die Entstehung des Staates, die Verfassung des deutschen Reiches, das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser, gegen die Göttlichkeit der Kirchenverfassung und gegen den religiös-politischen Freiheitsdrang. Lezius versucht nun zwar eine geistige Durchdringung der gebrachten Zitate mit Hilfe seiner genannten Doppelthese von der Gleichheit in der Kirche und der Ungleichheit im Staate. Doch weil sie in Wirklichkeit nur eine der empirischen Aussagen Luthers neben vielen anderen gleichberechtigten und gleichwertvollen ist, reicht sie als Verstehensprinzip nicht aus [4]), um Luther in den großen ideengeschichtlichen Zusammenhang staatstheoretischen Denkens einzuordnen. Denn eine solche Einordnung eines geistigen Komplexes in die Ideengeschichte erwächst, im Unterschiede von einer rein deskriptiven Tätigkeit, stets aus einer geschichtlichen Gesamtkonzeption schöpferischen geschichtlichen Sehens.

Frank G. Ward [1]) glaubt Luthers Staatsanschauung durch folgende Momente umreißen zu können, wobei er sich weitgehend moderner Begriffe als Hilfsmittel bedient:

[1]) A. a. O. S. 287 Anmerk.
[2]) Von Lezius gesperrt.
[3]) S. 287.
[4]) Ja, sie bedarf erst selber eines solchen.

Im Anschluß an die Unterscheidung zwischen Rechts- und Kulturstaat wendet er sich zunächst dem Rechtsstaat bei Luther zu und kommt zu folgenden Sätzen: „Ziel des Staates ist die allgemeine Wohlfahrt [2])"; „Luther schreibt dem Staate der Kirche gegenüber eine selbständige Würde zu [3])"; „Luther hat dem Staate selbständige Würde und Stellung eingeräumt und seine Rechte ausgedehnt und verstärkt [4])". Hinsichtlich des Kulturstaates stellt Ward als Ergebnis fest: „Kurz, der Staat hat die Aufgabe, um mit Luthers eigenen Worten zu reden, das Prinzip des 'Nächstendienstes' soviel wie möglich in dem gesellschaftlichen Leben zur Geltung zu bringen [5])". Das führt nun Ward durch an Luthers Stellung zur Regierungsform und zum Recht, zum Standeswesen und zur Obrigkeit. Deren Aufgabe besteht einmal in der Friedensfürsorge (Luther ist „schlechterdings ein Apostel des Friedens [6])"; Krieg ist nur aus Notwehr erlaubt) und dann in der direkten Förderung der Volkswirtschaft durch den Fürsten: Abschaffung und Umgestaltung der damaligen sozialen und wirtschaftlichen Mißstände in Bezug auf Unterricht, Handel, Verkehr, Kredit- und Zinswesen, Handhabung der Klostergüter, Ausrottung der Bettelei, Beaufsichtigung und Regelung des Armenwesens und Beschränkung des Luxus.

Nach diesen Feststellungen geht Ward zu folgender Würdigung über: „Man kann kaum sagen, daß diese Auffassung der Staatsaufgabe etwas Neues in sich befaßte. Die polizeiliche Kontrolle des wirtschaftlichen Lebens war nichts Anderes als eine Ueberweisung der Pflichten an den Staat, die die kanonische Lehre schon vorher der katholischen Kirche zugewiesen hatte, während die Ansicht von einer Kulturaufgabe des Staates dem klassischen Altertum angehörte. Luther aber gab diesem Staatsbegriff einen neuen Wert, erstens dem Altertum gegenüber, indem er ihm eine biblische Grundlage gab; zweitens der Kirche gegenüber, indem er gleichfalls auf Grund der Bibel die soziale Tätigkeit der Kirche als eine Usurpation von Staats-

---

[1]) „Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben", in „Sammlung national-ökonomischer u. statist. Abhandlungen", hrsg. v. Conrad, Bd. 21, Jena 1898.
[2]) S. 14.
[3]) S. 15.
[4]) S. 17.
[5]) S. 17.
[6]) S. 21.

pflichten hinstellte und die Obrigkeit zur Beseitigung der Mißstände und Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe aufforderte [1])".

„Neben den Pflichten hat der Staat aber auch seine Rechte, welche zur Durchführung der ersteren erforderlich sind. Diese beziehen sich auf Geld und Gut, auf Gehorsam und Ehre". Speziell zu letzterem sagt Ward: „Fundament der gesellschaftlichen Ordnung ist nach Luther der mit Recht geforderte Anspruch der Obrigkeit auf Gehorsam seitens der Untertanen [2])".

Schließlich faßt Ward „die Hauptsätze aus Luthers Lehre von der gesellschaftlichen Ordnung" so zusammen:

1. „Die Menschen sind ungleich erschaffen, und deshalb ist eine bürgerliche Gleichheit unter ihnen von vornherein ausgeschlossen.
2. Unter den verschiedenen Ständen ist die Obrigkeit von Gott eingesetzt, um die Leitung der Gesellschaft zu erhalten.
3. Zur Erfüllung dieser Aufgabe hat die Obrigkeit ein Recht auf Steuern und Gehorsam seitens der Untertanen [3])".

Will man beurteilend zu Wards Arbeit Stellung nehmen, so ist ohne weiteres fühlbar, wie blaß, leer, abstrakt und formalistisch seine Ergebnisse sind. Das hat darin seinen Grund, daß seine Darstellung von der tiefen und starken metaphysischen Unterschicht, die bei Luther unter der Oberfläche seiner Aeußerungen auch über den Staat ruht, im Leser nichts ahnen und mitschwingen läßt. Er bringt Luthers Anschauungen auf klare und handliche Formeln, verschließt sich aber dadurch dem Zugang zu dem inneren Leben, aus dem heraus sie geboren sind.

An dem *Corpus Christianum*-Gedanken geht Ward vorbei, ohne ihn auch nur zu erwähnen. Damit hängt es auch innerlich zusammen, daß in ihm Zweifel, ob man bei Luther überhaupt vom Staate im heutigen Sinne reden dürfe, nicht erwacht sind.

Beachtlich ist sein Buch um des Materials willen, das es, insbesondere auch für Luthers wirtschaftliche Ansichten, bringt.

---

[1]) S. 22.
[2]) S. 23.
[3]) S. 24.

Max Lenz, „Luthers Lehre von der Obrigkeit“ [1]) sucht Ursprung, Umfang und Zweck der politischen Gewalt bei Luther zu bestimmen. Dabei geht er von Luthers religiösem Erleben aus, das ihn zu einer positiven Wertung der Schöpfung mittels des Begriffes der „Ordnungen“ geführt habe. Dann wird die Obrigkeit in ihrem An- und Für-Sich als rein weltliche Einrichtung bei Luther behandelt: sie habe lediglich die Aufgabe, Recht und Frieden nach innen und außen zu wahren. Darauf wendet sich Lenz der christlichen Obrigkeit zu, die außerdem noch eine Pflicht gegen Gottes Wort zu erfüllen habe. In diesem doppelten Verhältnis der christlichen Obrigkeit — in ihrer negativen Funktion, den Frieden zu wahren, und in ihrer positiven Pflicht, dem Evangelium den Zugang zu sichern — glaubt Lenz die Lösung des viel umstrittenen Problems zu sehen.

Eine zweite Arbeit, die vom politisch-historischen Gesichtspunkt unser Problem behandelt, ist Erich Brandenburgs Vortrag: „Martin Luthers Anschauung vom Staate und von der Gesellschaft“ [2]). Brandenburg glaubt folgende Entwicklung in Luthers Anschauung feststellen zu können. Anfangs habe Luther als Ideal eine christliche Gesellschaft vorgeschwebt, deren Haupt eine von christlichem Geist beseelte Obrigkeit sein solle; so in seiner Schrift „An den christlichen Adel“. Aber das habe Luther bald als Traum erkannt. Nein, die christliche Gesellschaft werde nie kommen; die wenigen in der Welt zerstreut lebenden Christen würden nie eine geschlossene Körperschaft bilden können; die Welt, wie sie sei, ließe sich nie nach dem Evangelium regieren. So in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“. Es gäbe also bei Luther keinen christlichen, sondern nur einen rein weltlichen Staat. Der Staat sei um der Bösen willen von Gott geschaffen worden, damit sie sich nicht gegenseitig vernichteten. Die wahren Christen, die des Staates nicht bedürften, unterwürfen sich um des Nächsten willen den äußeren Ordnungen.

Diese Gedanken Brandenburgs von der Entwicklung von Luthers Staatsanschauung sind in der Forschung schon alt [3]). Doch unterscheidet sich Brandenburg von seinen Vorgängern dadurch, daß er bei der zweiten, durch die

---

[1]) Preußische Jahrbücher 1894, S. 426ff. Vgl. auch Max Lenz, Martin Luther und die protestantische Staatsidee (Die protestantische Staatsidee .... herausg. von W. Van der Bleek, 1919, S. 43—57).

[2]) Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 70; Halle 1901.

[3]) Vgl. S. 30—40.

Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" bestimmten Entwicklungsstufe Luthers stehen bleibt, ohne wie diese eine dritte, die der christlichen Obrigkeit, anzunehmen.

Wertvoll ist Brandenburgs Zeichnung der Gesellschaft bei Luther. Sie bilde bei Luther ein wohl ineinander greifendes System, in dem jeder Stand und Beruf seine besondere Funktion habe, und dessen oberster Zweck die äußere Erhaltung der Gattung sei. Ein Teil dieser Gesellschaftsordnung sei die weltliche Obrigkeit; ihre Funktion sei der Rechts- und Friedensschutz. Jeder Christ sei durch die Geburt von Gott in einen bestimmten Beruf hineingestellt; nach einem besseren Platze zu trachten oder gar eine ganz andere Ordnung schaffen zu wollen, wäre Auflehnung gegen Gottes Willen.

Für Lenz so gut wie für Brandenburg ist charakteristisch die Ablehnung des *Corpus Christianum*-Gedankens. Sie tun es nicht ausdrücklich [1]), sondern schweigen von ihm; zeichnen dafür aber die schwachen Umrisse einer wirklichen „Staatsanschauung", die sie bei Luther zu entdecken glauben. So sehr beide den Abstand der Gegenwart von dem geschichtlichen Luther auch betonen, so sehen sie dennoch in ihm den Wegbereiter der modernen Staatsidee, der ihr im Gegensatz zur hierarchischen, angeblich die freie Entwicklung des Staatslebens unterdrückenden Staatsanschauung des Katholizismus die Bahn zur künftigen Entwicklung frei gelegt und sie selber, wenn auch nur im Keime und unentfaltet, in sich getragen habe.

Brandenburgs Verdienst ist es, Luthers Anschauung von der Gesellschaft als eines harmonisch sich ergänzenden Berufs- und Standessystems richtig gesehen zu haben. Doch leidet seine Untersuchung an dem inneren Widerspruche, daß er einerseits die Obrigkeit bei Luther einen Beruf innerhalb jenes harmonischen Berufssystems sein läßt, andererseits aber Luther einen weltlichen Staat, der im prinzipiellen Ansatze die moderne Staatsidee in sich birgt, verkünden läßt.

---

[1]) Ausdrücklich tut es Lenz später in seiner Abhandlung: „Luthers weltgeschichtliche Stellung", Preuß. Jahrbücher Bd. 170, 1917. In schroffem Gegensatze zu 'Troeltsch' Gesamtwertung der Reformation behauptet hier Lenz, daß der heutige Protestantismus sich nicht gerade decke mit dem, was Luther und Calvin gewollt hätten, aber daß er „in einer organischen, im Prinzip, das immer Keim und Ziel zugleich sei, vorhandenen Verbindung' stehe.

Th. Kolde, „Der Staatsgedanke der Reformation und die römische Kirche", Leipzig 1903, sagt auf S. 7:

„Luthers bleibendes Verdienst ist, daß er die weltliche Obrigkeit, oder wie wir heute sagen würden, den Staat [1]) von seiner Unterdrückung durch das Papsttum befreite, daß er die weltliche Gewalt mit dem Glauben an ihr sittliches Recht, ihre Selbständigkeit und an ihre gottgewollte Aufgabe erfüllte, und damit zugleich eine reinliche Scheidung der Sphäre des staatlichen und kirchlichen Handelns anbahnte".

Und auf S. 19:

„Ein Blick auf unser Staatsleben genügt, um deutlich erkennen zu lassen, wie der moderne Staat sich auf dem reformatorischen Staatsgedanken erbaut, wie alle Kulturstaaten im Prinzip wenigstens an seinen charakteristischen Merkmalen festhalten: der Staat erbaut sich auf der Familie, Volk (Nationalität) als eine selbständige, gottgewollte Ordnung, die sich zur Wohlfahrt aller ihre eigenen Normen gibt, die Grenzen ihrer Gewalt selbst bestimmt, so daß alle in ihr oder neben ihr entstandenen Gemeinschaften, also auch die Kirchen, sofern sie rechtliche Formen brauchen oder sie in Anspruch nehmen, sie lediglich von ihm erhalten können".

P. Drews, „Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?" [2]) wendet sich schroff gegen die *Corpus Christianum*-Auffassung und findet als Endresultat bei Luther einen Dualismus zwischen Kirche und Staat, wobei er sich auf die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" stützt [3]).

Nach Hermann Jordan [4]) habe Luther nie daran gedacht, eine „christliche Gesellschaft", wie sie das Mittelalter dachte, wieder zu begründen. Wenn er in der Schrift „An den christlichen Adel" den Ausdruck „christlicher Körper" anwendet, so sei das lediglich ein Ausdruck für die Kirche [5]). Aus jener Geschiedenheit der beiden Sphären, religiös und staatlich, hätte sich ganz von selbst bei Luther das Interesse an der eigenen Gesetzlichkeit des staatlichen Lebens ent-

---

[1]) Diese Gleichsetzung, an der die Selbstverständlichkeit so auffällig, weil so unkritisch ist, kennzeichnet die meisten Forscher dieser wissenschaftlichen Richtung.

[2]) Ergänzungsheft zur Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1908.

[3]) S. 73; 103f. Vgl. gegen Drews die m. E. zutreffenden Ausführungen von E. Foerster, in der „Festgabe für Julius Kaftan", Tübingen 1920, S. 95f.

[4]) Luthers Staatsauffassung, München 1917.

[5]) S. 188.

wickelt [1]), so daß sich der Staat nach den eigenen Gesetzen seines Seins habe entfalten können [2]). Die Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Staates ist für Jordan die Quintessenz der Staatsauffassung Luthers [3]). Nach ihm verkündet Luther eine moderne Staatsidee national-konservativer Färbung. Dementsprechend nimmt Jordan die Scheidung der Staatsethik von der Individualethik bei Luther an [4]).

Jordan versucht in seinem Buche die Entwicklung von Luthers Ansicht über die Obrigkeit aufzuzeigen. Im übrigen ist seine Arbeit wertvoll durch die Beibringung zahlreicher Zitate.

Hans v. Schubert sagt [5]):

„Das [sc. die Gedanken der Schrift: An den Adel] ist tatsächlich das Ende des Mittelalters, die begriffliche, grundsätzliche Auflösung der einheitlichen „christlichen Gesellschaft", bei der Staat und Kirche nur zwei verschiedene Seiten, fast nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache sind. Das waren und blieben auch Luthers Ideale . . . . .

Aber freilich hatte Luther nicht aus dem Nichts heraus zu formieren, sondern Bestehendes zu reformieren. So mußte er, um der Freiheit eine Gasse zu bahnen, doch den Zwang, d. h. den Staat zu Hilfe nehmen, um so mehr, je zäher die alte Ordnung verteidigt wurde — als Notbehelf, vorübergehend also, bis zu den Zeiten, da die neue Ordnung eingeführt ist, und auch diese Nothilfe hat er noch wieder verinnerlicht, sofern die christliche Obrigkeit als vornehmstes Glied durch die Liebe getrieben werden soll, den Zwang anzuwenden, über den nur sie verfügt".

Und G. v. Below schreibt [6]):

„Die wahre Befreiung des Staates hat doch erst Luther vollbracht; er vollbrachte sie durch die Wegräumung der Unterscheidung zwischen kirchlich guten Werken und weltlichen Handlungen und durch die Beschränkung der Religion und der Kirche auf ihr eigenes Gebiet [7])".

[1]) S. 191.
[2]) S. 193.
[3]) S. IV.
[4]) S. 193 f.
[5]) Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, Festrede, Tübingen 1917, S. 22.
[6]) Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung, Leipzig und Dresden 1918.
[7]) S. 8 f.

„Den entscheidenden Schlag erfuhr die universale Kirche und auch ihr politisch-universaler Herrschaftsanspruch erst durch die Reformation [1])". „An sich bedeutet die Reformation . . . auch die Negation des universalen mittelalterlichen Kaiserreiches [2])".

Vgl. auch Henry Thode [3]):

„Die Entscheidung, die in der endgültigen Aufhebung aller Herrschaftsansprüche der Kirche über den Staat lag, war der Sieg des modernen Staates, dessen Souveränität schon am Ende des 16. Jahrhunderts proklamiert werden konnte. Luther brachte diese Entscheidung".

### b) Karl Holl.

Der bedeutendste Gelehrte, der in der jüngsten Vergangenheit die alte Aufklärungsmeinung vertrat, daß Luther einen Staat und eine Kirche als zwei einander selbständig gegenüberstehende Sozialgebilde grundsätzlich gekannt habe, aber sonst weiter nichts Wesentliches, ist Karl Holl [4]). Es ist anzunehmen, daß Holl sich der Verwandtschaft seiner Auffassung mit derjenigen der Aufklärung nicht bewußt war, denn er hielt sie ja für echt lutherisch. Die Auseinandersetzung mit ihm muß einen breiteren Raum einnehmen, weil auf seinen Ausführungen mehr oder weniger alle diejenigen Forscher fußen, die heute die *Corpus Christianum*-Idee für Luther ablehnen.

In dem *Corpus Christianum*-Gedanken [5]) sieht Holl „die Konstruktion eines modernen Rechtshistorikers [6])". Jenen Mischbegriff eines geistlich-weltlichen Reiches habe Luther endgültig aufgehoben. Die beiden Bereiche der geistlichen und weltlichen Gewalt seien ihm als zwei verschiedenartige, in sich geschlossene Verbände auseinander getreten [7]). Holls Argumentation gegen Sohms These des *Corpus Christia-*

---

[1]) S. 11.

[2]) S. 12.

[3]) Luther und die deutsche Kultur, Münchener Luther-Ausgabe, Bd. I, 1922, S. LI.

[4]) Luther, Tübingen 1923, S. 339—350; 479—499.

[5]) Wenn Holl den Ausdruck *„Corpus Christianum"* als historisch unzutreffende Bezeichnung kritisiert und Ausdrücke wie *„respublica christiana"* und *„populus christianus"* eher gelten lassen würde, so ist das eine Kritik, die am Formalen hängen bleibt. Sollte auch seine Kritik an dem Ausdruck zutreffen, so bleibt doch die damit gemeinte Sache bestehen.

[6]) S. 340. Gemeint ist Rudolf Sohm; vgl. unten S. 91 ff.

[7]) S. 344.

*num*-Gedankens bei Luther beruht aber auf Mißverständnissen:

1. Holl argumentiert so: Die *Corpus-Christianum*-Vorstellung des Mittelalters gründe sich auf die Vorstellung von der magisch-sakramentalen Wirksamkeit der Taufe, die durch ihren bloßen Vollzug den Getauften zu einem Mitgliede der „Christenheit" mache. Diesen Eckstein der *Corpus Christianum*-Vorstellung reiße Luther aber gerade aus, indem nach ihm ohne den Glauben der Empfang des Sakramentes nutzlos sei. So bestehe nach Luther die „Christenheit" nicht aus solchen, die in sie hineingeboren und getauft würden, sondern aus solchen, die durch den persönlichen Glauben in Gemeinschaft mit Christus getreten seien.

Das ist m. E. eine einseitig spiritualisierende Betrachtung, die dem geschichtlichen Luther mit seinen uns befremdenden und zunächst unverständlichen Zügen nicht gerecht wird. Verkannt wird vor allem die bedeutsame Rolle des sakramentalen Realismus in Luthers Geistesleben. Mit ungebrochener Kraft glaubt Luther an die Wirkung der Sakramente. Nichts liegt ihm ferner, als ihre Wirksamkeit so zu beschränken, wie Holl es hier annimmt. Gerade das, was Holl für Luther leugnet, hat dieser dutzendfach gelehrt, nämlich die magisch-sakramentale Wirksamkeit der Taufe, die durch ihren bloßen Vollzug den Getauften zu einem Mitgliede der „Christenheit" mache[1]). Was Holl

[1]) Vgl. Erlanger Luther-Ausgabe 46, 114f:

„Man soll sich vor den Wiedertäufern und Rottengeistern wohl vorsehen, die spöttisch von der Taufe reden und schreiben, sie sei nur schlecht Wasser, so niemand helfe; sehen das heilige Werk an, wie eine Kuh ein neues Tor ansieht. Denn sie sehen, daß ein armer Prediger da steht oder irgend in der Not ein Weib, welches tauft; daran ärgern sie sich, sagen: Ei, was sollte die Taufe sein? Gehen auch vor: Wer nicht glaubt, der ist nicht getauft; schänden und lästern also das hochwürdige Sakrament, darum, daß sie nicht weiter gehen denn ein Pferd oder Kuh sieht.... Dieweilen es denn ein göttlich Werk ist, da Gott selber zu tut, und die drei hohen Personen der Gottheit dabei sind, so soll man die Taufe hochhalten, ehren und sagen: Es ist die Taufe von keinem Menschen erdacht, sondern von Gott eingesetzt, und ist nicht ein schlecht Wasser, sondern das Gottes Wort an und bei sich hat, welches solch Wasser zum Seelenbad und Jungbad macht; item, daß die Taufe gleichwohl eine wahrhaftige, rechte Taufe sei, ob der, so getauft werde, gleich gottlos und ungläubig ist. Denn sollte Gott um meines Unglaubens willen auch ungerecht sein?.... Item, wenn heute ein Jude käme und ließe sich taufen um des Patengeldes willen oder anderer Ursach halb oder sonst um seines eigenen Nutzens willen, der ihm allein bewußt wäre, so ist dennoch die Taufe recht und wird ihm die wahrhaftige Taufe gereicht....

sagt, gilt nur für die innere, geistliche „Christenheit", das *Corpus Christi Mysticum*. Aber in die äußere institutionelle Größe des *Corpus Christianum* wird der einzelne durchaus nach Luther hineingetauft. Holl ist unvermerkt in eine andere Sphäre hinübergeglitten, als die es ist, in der der *Corpus Christianum*-Gedanke liegt.

Hier brechen elementare Urkräfte der christlichen Frömmigkeit wieder in Luther auf. Damit hat Holl[1]) allerdings recht, daß sich die *Corpus Christianum*-Idee nicht von diesem sakramentalen Denken ablösen läßt. Aber aus seiner zutreffenden Beobachtung wird geschichtliches Denken die entgegengesetzte Folgerung ziehen. Weil die sakramentale Auffassung der Taufe und das *Corpus Christianum* innerlich zusammenhängen, darum eignet Luther mit der ersten auch das zweite. Das realistisch-sakramentale Denken scheint in Luther lebendiger gewesen zu sein und ihm in seinem allerpersönlichsten Glaubensleben mehr bedeutet zu haben, als wir es heute weithin in unsrer Forschung ansetzen. Es ist doch ein Zug, der sehr zu denken gibt, wenn wir hören, daß die Erinnerung, das Sakrament der Taufe empfangen zu haben, Luther zum Siege über seine schweren religiösen Anfechtungen verhilft. Weil Luther die Taufe rund und voll im Sinne eines sakramentalen Realismus auffaßt, der ihm auch bestehen bleibt, wenn der Empfänger nicht glaubt, darum ist ihm auch die damit zusammenhängende Vorstellung vom *Corpus Christianum* durchaus gemäß. So wenig Luther das Sakrament der Taufe beseitigen oder auch nur spiritualistisch umdeuten wollte — beides wäre ihm Blasphemie gewesen —, so wenig wollte er das Corpus Christianum stürzen und beseitigen; wohl aber wollte er es von Mißbräuchen und Entstellungen heilen, um es in seiner Reinheit und Gott-

---

Die Taufe ist recht und bleibt wahrhaftig, obgleich das erwiesen würde, daß ein Kindlein oder alter Mensch, so getauft würde, nicht glaubte .... Aber das ist auch wahr: wenn ich glaube, so ist mir die Taufe nütz; wenn ich nicht glaube, so ist mir die Taufe in Ewigkeit nichts nütze."

„Die weyl dan nu die weltlich gewalt ist gleych mit uns getaufft, hat denselben glauben und Evangelii, mussen wir sie lassen priester und Bischoff sein und yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christlichen gemeyne. Dan was auss der Tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey". WA 6, 408. Diese Belege können um viele andere vermehrt werden.

[1]) Auch H. Boehmer hat diesen Zusammenhang richtig gesehen vgl. unten S. 71.

gewolltheit wiederherzustellen[1]). Dazu gehörten ihm auch sakramentale Kräfte. Diese Grundhaltung Luthers gegenüber dem überkommenen *Corpus Christianum*-Gedanken ist genau parallel seiner Grundhaltung zur Kirche und dem Christentum seiner Zeit überhaupt. Weit davon entfernt aus dem historischen Gesamtbilde, das wir von Luther haben, herauszuspringen, ordnet sich der *Corpus Christianum*-Gedanke ihm vielmehr organisch und mühelos ein.

Holls Ausführungen sind vom geschichtlichen Standpunkt aus gesehen einseitig. Das, was er entwickelt, gibt Luthers Gedanken von der unsichtbaren Kirche wieder. Sie fehlen bei Luther durchaus nicht, sind aber bei ihm nicht isoliert, sondern stehen in organischer Beziehung zu der äußeren Christenheit, d. h. dem *Corpus Christianum*. Es geht nicht an, die eine gegen die andere auszuspielen. Dazu sind Luthers Aussagen über die äußere Christenheit zu zahlreich. Holl spricht dagegen allein die unsichtbare Kirche als wesentlich für Luthers Gedankenwelt an. Wenn Luther sonst auch noch von der äußeren Christenheit rede, so tue er das nur „gelegentlich", was für das Vorkommen des *Corpus Christianum*-Gedankens bei ihm „nichts bedeute und noch weniger beweise[2])."

Gegenüber der erdrückenden Fülle von Aussagen Luthers über die äußere Christenheit liegt Holls Einseitigkeit auf der Hand, die die wesensmäßige Relation zwischen unsichtbarer Kirche und äußerer Christenheit (nicht äußerer Kirche im modernen Sinne) bei Luther einfach nicht sieht.

2. Auf Seite 344, Anm. 4, sagt Holl: „Wie scharf Luther gerade beim Begriff der Christenheit seinen Gegensatz gegen das Mittelalter empfand und zu welch einschneidenden tatsächlichen Folgerungen ihn seine Anschauung weiter trieb, zeigt am besten seine Stellungnahme in der Frage des Türkenkrieges. Er tritt dagegen auf, daß man den Türkenkrieg unter dem christlichen Namen führt . . . . . Er bestreitet rundweg, daß das deutsche Volk als solches ein ‚christliches' Volk sei und verlangt darum, daß man den Krieg nur als eine rein weltliche Sache unternehme".

---

[1]) Vgl. dazu auch Erich Foerster, Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters. In „Festgabe für Julius Kaftan", Tübingen 1920, S. 93f.

[2]) A. a. O. S. 345, Anm. 2.

Auch hiermit bringt Holl wieder nichts, was Sohms These ausschließt, sondern sie im Gegenteil nur stützt. Denn daß der Begriff der „Christenheit" Luthers sich von dem des mittelalterlichen Katholizismus wesentlich unterscheidet, wird gerade Sohm nicht müde zu betonen. — Außerdem enthalten gerade die beiden Schriften Luthers, auf die sich Holl hier beruft: „Vom Krieg wider den Türken" [1]) und „Heerespredigt wider die Türken" [2]) ganz ausgesprochene Belege für das Vorhandensein der *Corpus Christianum*-Anschauung bei Luther, zugleich für ihre charakteristische Umbildung durch den Reformator. Luther nennt hier nämlich als denjenigen, der hauptsächlich wider den Türken zu kämpfen habe, „den Herrn *Christianus*", der durch Buße und Gebet Gottes Zorn und damit Satans Macht zunächst zu beseitigen habe; nachdem die Christen und zwar alle, besonders aber jene wenigen wahren Christen dieses rein innerliche Werk vollbracht hätten, solle nun der Kaiser seines Amtes, des Schutzes gegen äußere Feinde, walten und rein in dieser seiner Eigenschaft als Verteidiger gegen die Türken als Friedensbrecher ziehen. Luther hält aber — und das ist entscheidend — das Zusammenwirken des „Herrn *Christianus*" und des Kaisers für unbedingt nötig, damit im Kriege ein Erfolg errungen werde. In jener Polemik wendet sich Luther nur dagegen, daß der Kaiser seine Befugnis des äußeren Friedensschutzes überschreitet, indem er als Herr der äußeren Ordnung der Kirche und im Namen des Christentums in den Kampf ziehe. Diese Vermischung der Befugnisse jener beiden Organe in der Christenheit nennt Luther „türkisch". Es ist nicht die Vorstellung der Christenheit an sich, sondern ihre Verzerrung, die er hier bekämpft.

Doch zurück zu Holl's Auffassung! Nach ihm kennt Luther also prinzipiell zwei gegeneinander selbständige rechtliche Organisationen. Diese denke sich Luther dann aufeinander bezogen [3]). Staat und (sichtbare) Kirche seien die Mittel, die das „Reich Gottes" als höhere Einheit unter sich befaße. So erblicke auch Luther in seiner Weise eine alles umspannende Ordnung in der Welt, die in der Erhaltung und dem Wachstum der Christenheit wurzele. Aber der wesentliche Unterschied zwischen seiner und der mittelalterlich-kirchlichen Anschauung liege darin, daß nach Luther der Zusammenhang nicht erst künst-

[1]) W. A. 30 II, 81 ff.
[2]) W. A. 30 II, 149 ff.
[3]) A. a. O. S. 345.

lich durch rechtliche Unterwerfung der einzelnen Lebensgebiete unter das Gesetz der sichtbaren Kirche geschaffen zu werden brauche. Die Einheit sei vorher schon da. Sie beruhe auf einer „natürlichen", d. h. von Gott gesetzten und aufrecht erhaltenen Ordnung. Sie werde gerade dann am besten bewahrt, wenn jedes Amt sich innerhalb seiner Grenzen halte[1]).

Nachdem sich Holl hier — fast möchte man annehmen wider seiner Willen — zur Anerkennung eines *„Corpus"* in Luthers Gesellschaftslehre gedrängt sieht, bekämpft er das *„Christianum"*. „Christlich" sei das Ganze jenes Lebenszusammenhanges nur insofern und insoweit, als die daran beteiligten Personen Christen seien. Einen christlichen Staat kenne Luther nicht[2]). Dagegen ist folgendes zu sagen. Wohl gehören nach Luther christliche Persönlichkeiten zum *Corpus Christianum*, aber der Charakter der Christlichkeit jenes „Lebenszusammenhanges" *(„Corpus")* ist nach Luther nicht durch das Vorhandensein christlicher Persönlichkeiten allein bedingt, sondern eignet jenem Zusammenhang als solchem, als Institution. Denn diese Institutionen beruhen auf dem Willen und der Einsetzung Gottes; sie sind für Luther geradezu eine Inkarnation der göttlichen Eigenschaften der Liebe und des Zornes. Darum kann man, wie Holl es tut, jenem „Lebenszusammenhang" *(„Corpus")* als solchem, als Institution nicht gut den Charakter der Christlichkeit *(„Christianum")* absprechen. Gelegentlich entfernt sich Holl denn auch von seiner Grundanschauung, so z. B. wenn er auf S. 481 schreibt: „Am höchsten Maßstab gemessen ist der Staat für Luther nicht Selbstzweck, (das wäre der weltliche Staat) „sondern nur Mittel für ein anderes Unbedingtes" (das ist der christliche Staat).

Mit den Ausführungen auf S. 347 kommt Holl tatsächlich, im Gegensatze zu seiner Theorie, ganz nahe an die von Sohm und Troeltsch gezeichnete *Corpus Christianum*-Vorstellung bei Luther heran. Und doch wehrt sich Holl heftig gegen sie. Die Stelle W. A. 6, 409, Zeile 4 ff., enthält nach Holl nur den ganz allgemeinen Gedanken, daß jeder Beruf für die Allgemeinheit unentbehrlich sei. Von der ausgeformten Anschauung eines *Corpus Christianum* sei aber nicht die Rede[3]). Der letzte Satz enthält das

[1]) S. 347.
[2]) A. a. O. S. 347.
[3]) S. 346, Anm. 5.

Unverständliche an Holls Position; denn einerseits sieht er sich hier schließlich doch gezwungen, eine dem *Corpus Christianum* ähnliche Zeichnung von Luthers Gesellschaftsbild zu entwerfen, andererseits lehnt er unmittelbar darauf den *Corpus Christianum*-Gedanken als völlig unzutreffend ab. Jene Ausführungen auf S. 347 enthalten nämlich in nuce, ohne daß Holl es eigentlich will, den *Corpus Christianum*-Gedanken. Wenn Holl diese Ausführungen nicht nur nebenbei gemacht, sondern zur Grundlage und zum Ausgangspunkte seines Denkens über Luthers Gesellschaftslehre erhoben hätte, so wäre auch er zum *Corpus Christianum*-Gedanken gelangt. So widerspricht sich Holl mit seinen Sätzen auf S. 347 selbst, da deren innere Tendenz auf einen Monismus der Gesellschaftsanschauung Luthers (= Eine Christenheit) geht, während Holl vorher diesen Monismus heftig zugunsten eines prinzipiellen Dualismus in Luthers Gesellschaftslehre (= Staat und Kirche) bekämpft. Wenn Holl sich selbst bei der historischen Schilderung des Gesellschaftsbildes Luthers unwillkürlich zur Zeichnung jenes einheitlichen *Corpus Christianum* geführt sieht, so erscheint seine scharfe Opposition gegen die *Corpus Christianum*-These Sohms und Troeltsch' gezwungen. Fast hat man den Eindruck, als sei ihm der *Corpus Christianum*-Gedanke etwas Unterchristliches, zum mindesten etwas Unterreformatorisches.

Zu Holls anderen Thesen nehme ich nicht weiter Stellung, da es hier nur auf jene eine Grundfrage von der Berechtigung des *Corpus Christianum*-Gedankens ankommt. Bei Zugrundelegung des letzteren korrigieren sich eine Reihe von Holls Aufstellungen in den Spezialfragen von selber.

Holls Behauptung, daß Luther das *Corpus Christianum* grundsätzlich überwunden und die prinzielle Unterscheidung und Entgegensetzung von Staat und Kirche als zweier soziologisch selbständiger Organisationen gebracht habe, ruht in der Tat nur auf den angeführten und m. E. unhaltbaren Ausführungen. Die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der er den *Corpus Christianum*-Gedanken für Luther ablehnt, ist ein Zeichen dafür, daß Holl in diesem Punkte ganz unter dem Einfluß der Aufklärung, speziell des Naturrechts, steht und daß in ihm der Zweifel an der Tauglichkeit und Berechtigung dieses Gedankens zur Interpretation Luthers noch gar nicht voll und ernst erwacht ist. Gerade der problematische Charakter einer Anwendung

dieser naturrechtlichen Scheidung als historischen Verständnisprinzips für Luthers Staats- und Gesellschaftsaussagen ist ihm verschlossen geblieben. Nicht einmal als Arbeitshypothese vermag er den *Corpus Christianum*-Gedanken zu werten.

Und doch liegt es, geschichtlich angesehen, so, daß Holl und seine Anhänger den Beweis für ihre Auffassung zu erbringen haben, aber nicht die Verfechter des *Corpus Christianum* bei Luther für die ihrige. Denn letztere Meinung fügt sich organisch in das geistige Bild der Entwicklung vor und nach Luther ein. Demgegenüber muß man sich vergegenwärtigen, daß Holls Anschauung etwas bringt, was dem Luthertum unbekannt war. Was Holl als Luthers große Tat preist, kennen wir überhaupt nicht aus dem Luthertum, sondern erst aus den Naturrechtslehren der Aufklärung[1]).

Zum Schluß möchte ich aber noch ausdrücklich darauf hinweisen, daß Holls Ausführungen zu unserm Thema abgesehen von der m. E. verfehlten Polemik gegen das *Corpus Christianum* eine Fülle treffender Beobachtungen in sich bergen. Nennen möchte ich hier nur zwei: Holl bekämpft einerseits Troeltsch' Auffassung von einer doppelten Sittlichkeit bei Luther, einer Amtsethik und einer Gesinnungsethik[2]), und andererseits reduziert er die übergroße Rolle, die das Naturrecht nach Troeltsch und Weber in Luthers Denken spielt, auf ihr richtiges Maß[3]). Hier scheint mir Holl im Unterschiede von Troeltsch völlig richtig gesehen zu haben.

### c) Die von K. Holl bestimmten Aeußerungen.

Auf Holls Anschauung, daß Luther das *Corpus Christianum* grundsätzlich abgelehnt und überwunden habe, fußen,

[1]) Eine eingehende Kritik der Holl'schen Ausführungen gibt Fr. Meinecke, Histor. Zeitschrift, Bd. 121, 1920, S. 11—14.

Vgl. auch die treffenden Ausführungen von Erich Foerster, Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters. In „Festgabe für Julius Kaftan", Tübingen 1920.

Ferner Walter Köhlers Stellungnahme gegenüber Holl in seiner Untersuchung: Zu Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation", Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Bd. 45, 1925, S. 28, 34, 36, wo er streng philologisch die *Corpus Christianum*-Vorstellung zum mindesten für die Schrift „An den Adel" als vorhanden nachweist.

[2]) Holl, A. a. O. S. 255, 263, 282.

[3]) S. 482f., 243 Anm. 2.

zum Teil mit ausdrücklicher Berufung auf Holls Arbeiten, folgende Forscher:

Wilhelm Walther[1]), der sich hauptsächlich auf K. Holl stützt, ist nicht der Ansicht, daß Luthers Gesellschaftslehre im Rahmen des *Corpus Christianum* zu verstehen sei. Nur gelegentlich habe Luther vielmehr in Anpassung an seine Leser jene herkömmliche Ausdrucksweise gebraucht, so wie etwa ein Anhänger der kopernikanischen Weltanschauung noch vom Sonnenaufgang und -untergang rede. Für Luther sei das *Corpus Christi* nicht mehr die Masse der Getauften, sondern nur die kleine Zahl der wahrhaft Gläubigen. Luther kenne nur zwei Bedeutungen des Wortes „Christenheit": 1. die richtige, wonach die Christenheit alle wahrhaft Gläubigen umfasse; 2. die falsche, wonach sie alle Getauften in kirchlicher Beziehung umfasse; nicht aber kenne er noch eine dritte, die mittelalterliche, wonach die „Christenheit" das kirchliche und bürgerliche Gemeinwesen in sich schließe.

Auch Paul Joachimsen hat über unser Problem dieselbe Grundanschauung wie K. Holl; er zeigt denselben innern Widerspruch in seinen Aussagen über den *Corpus Christianum*-Gedanken bei Luther wie dieser und G. Ritter[2]). Ausgehend von Luthers innerster Religiosität kommt Joachimsen zu dem Ergebnis: Luther hat den Begriff der *res publica christiana,* in dem das Mittelalter seine kirchlich-politische Einheit gefaßt hatte, vernichtet"[3]). Durch die Anwendung des Berufsbegriffes auf die Obrigkeit „entkleidet Luther den Obrigkeitsbegriff seines öffentlich-rechtlichen Charakters"[4]). „Bei Luther ist das Verhältnis der Religion zur Sozialwelt ein völlig anderes als in dem katholischen System der mittelalterlichen Kirche. Luther hat nicht nur mit dem Begriff der Kirche als Anstalt, in der sich das ganze menschliche Leben abzuspielen hatte, gebrochen, sondern ebenso mit dem Gedanken der Christlichkeit der ganzen Menschheitsordnung[5]), ob diese nun als eine Wirklichkeit oder als eine Forderung gedacht wird"[6]).

[1]) Wilhelm Walther, „Das Erbe der Reformation", 4. Heft: Die Kirche, S. 107 ff., Leipzig 1917.

[2]) Ueber diesen vgl. unten S. 72 ff.

[3]) „Luther und die soziale Welt." In der Münchener Luther-Ausgabe, Bd. 6, S. XV. München 1923.

[4]) A. a. O. S. XXXI.

[5]) Von Joachimsen gesperrt.

[6]) S. LIX.

Neben dieser Aussagenreihe finden sich bei Joachimsen solche Sätze, die wenigstens den Schein mittelalterlichen (besser gesagt: nicht modernen) Denkens bei Luther zugeben, aber auch nur den Schein: „Mittelalterlich an Luther erscheint die Transzendenz der sittlichen Einstellung, die ... zu einem transzendentalen System der sittliche Werte geführt hat. Aber dies System ist [bei Luther] der religiösen Persönlichkeit nicht gegeben. Es muß von ihr, wie der Religionsbegriff selbst, im eigenen Erleben gewonnen werden. Das religiöse Subjekt konstruiert bei Luther wie die religiöse, so auch die sittliche Welt neu aus dem religiösen Erlebnis heraus[1]). — Das Zweite, was Luther mittelalterlich erscheinen läßt, ist, daß er den Einzelnen immer in seinem Stande[1]) sieht, daß er festhält an den Sozialordnungen einer genossenschaftlich oder patriarchalisch, in jedem Fall aber vorkapitalistisch organisierten und denkenden Welt ... Aber auch hier hat Luther nur die überkommene Form beibehalten; der Geist, mit dem er sie erfüllte, war neu ... Man darf wohl sagen, Luther hat auch die Gemeinschaft, in die das Individuum hineingeboren wird, aufgelöst und ihre Funktionen aufgeteilt an das christlich freie Individuum und an die christliche Obrigkeit"[2]).

Andrerseits sieht sich auch Joachimsen zu der Anerkennung genötigt: „Grundsätzlich widerspricht diese Schrift [„An den christlichen Adel"] nicht der mittelalterlichen Auffassung vom Verhältnis des weltlichen und geistlichen Wesens". „Es ist das Verhältnis gegenseitiger Aushilfe."[3])

Wertvoll ist in Joachimsen's Arbeit die Gegenüberstellung von Luthers Sozialanschauungen mit voraufgegangenen und gleichzeitigen andern[4]).

Für Günther Holstein liegt eine der Hauptwurzeln, wenn nicht gar die Wurzel, des modernen Staatsgedankens im Luthertum. Freilich habe er noch nicht die begriffliche und systematische Entfaltung seiner staatlichen Idee besessen, wohl aber „eine allgemeine Grundstimmung, die sich von selbst auch in einer besonderen seelischen Haltung und Willensbestimmtheit gegenüber dem politischen Problem

---

[1]) Von Joachimsen gesperrt gedruckt.
[2]) A. a. O. S. LX.
[3]) S. XXIV.
[4]) Die an Holl sich orientierende Gesamtauffassung unsres Problems liegt auch in Joachimsen's neuester Schrift vor: „Sozialethik des Luthertums", München 1927.

auswirken mußte[1])." Luther habe „die prinzipielle Rechtfertigung des Staates vor dem religiösen Gewissen der Zeit vollzogen, den er nicht nur durch die Doktrin der mittelalterlichen Kirche, sondern fast ebenso sehr durch die Lehren der Schwärmer .... in Frage gestellt sah[2])."

Nur nebenbei erwähnt Holstein das *Corpus Christianum* bei Luther. Daß es bei ihm vorhanden sei, leugnet er nicht; doch ist er weit davon entfernt, es in den Mittelpunkt der luther'schen Gesellschaftsanschauung zu stellen. Es ist ihm lediglich einer der zeitgeschichtlich bedingten Ersatzbegriffe für den Gedanken der Nation und des Nationalen, den Luther nicht gekannt habe. „Er hat entweder ganz mittelalterlich sein Volk nur als Unterbegriff des als geistig-politische Einheit organisierten *Unum Corpus Christianum* oder ganz realistisch lediglich die konkrete territoriale staatliche Obrigkeit oder den Herrn *Omnes*, den rohen Haufen, gesehen[3])".

In seinem Inhalt bestimmen jedoch nach Holstein folgende drei Grundmotive den lutherischen Staatsgedanken: 1. Die Wertung der natürlichen Lebensordnungen als gottgewollter Ordnungen. 2. Der Imperativ an den Einzelnen zur sittlichen Einordnung in sie. 3. Die Pflicht des Einzelnen, seine sozialen Beziehungen mit christlichem Geiste zu durchdringen und so die natürlichen Ordnungen zu höherer Sittlichkeit durchzuformen[4]).

Nach Julius Binder[5]) hat schon Luther den organischen Staatsgedanken des 19. Jahrhunderts gehabt. „In der Tat kann ... Luther wirklich als Vertreter des organischen Staatsgedankens bezeichnet werden und steht er insofern freilich im Gegensatz zu dem aufklärerischen Individualismus des 18. Jahrhunderts". Sehr bald aber muß Binder Abschwächungen dieser Idee vornehmen, die dahin gehen: „Luther hat den organischen Staatsgedanken wenigstens geahnt;" und: „Der Grundgedanke des Organismus ... ist freilich nicht zu völliger Klarheit gereift". Aber die organische Gemeinschaftsidee, die in Luthers Staatstheorie zu kurz komme, habe sich in seinen Berufsgedanken ge-

---

[1]) G. Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn und Leipzig 1923, S. 7.

[2]) G. Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee. In der „Zeitwende", 1925, S. 281ff.

[3]) A. a. O.

[4]) A. a. O.

[5]) Luthers Staatsauffassung, Erfurt 1924.

flüchtet [1]). Auf jeden Fall habe Luther „den eigenen Wert des Staates anerkannt, so daß, wenn die Reformation restlos durchgedrungen wäre, der Staat damit überhaupt und überall seine Emanzipation von der Kirche erlangt hätte“ [2]). Mit dieser rein immanenten Auffassung des lutherschen Staates als eines diesseitigen Kulturphänomens, an das kraft seines eigengesetzlichen Charakters religiöse Maßstäbe schlechterdings nicht anzulegen sind, stimmt sehr gut zusammen Binders Beschränkung der Kulturaufgaben dieses Staates vornehmlich auf Unterricht und Bildung seiner Bevölkerung, wobei Binder ganz außer Acht läßt, daß für Luther die Fürsorge für das kirchliche Leben unter den obrigkeitlichen Kulturaufgaben an erster Stelle stand: „Bis zuletzt hat der Staat für Luther keine eigentlich religiöse Aufgabe gehabt und unterliegt gerade deshalb auch nicht der Kritik vom religiösen Standpunkte aus . . . So zweifellos der Staat bei Luther wichtige Kulturaufgaben hat, unter denen vor allem Unterricht und Bildung seiner Bevölkerung zu nennen sind, die Verwaltung des Evangeliums selbst fällt nicht unter diese Aufgaben [3])“.

Allerdings sieht sich auch hier wieder Binder zu einer Einschränkung dieser These genötigt [4]); denn es ist unmöglich, mit diesem einfachen und mit bestimmten staatstheorethischen Lieblingstheorien und -worten moderner Richtungen übereinstimmenden Denkschema der geschichtlichen Gedankenwelt Luthers, so wie sie wirklich gewesen ist, d. h. in ihrer ganzen Fremdheit, näherzukommen. Binders Aufsatz zeigt den Versuch, Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauungen in den Dienst ganz bestimmter politischer Ueberzeugungen von heute zu stellen, wenn er z. B. schreibt: „Luther würde, wenn er in unsern Tagen lebte, sein Volk zum Kampf gegen den Erbfeind aufrufen“ [5]). Hier fragt man sich verwundert, woher Binder das eigentlich so genau wissen mag. Der Politiker in Binder hat fürwahr den Historiker in ihm überwältigt. Das scheint auch der tiefste Grund für die alle wissenschaftliche Sachlichkeit verletzende Art seiner Kritik an Troeltsch zu sein.

[1]) S. 18 f.
[2]) S. 13.
[3]) S. 21.
[4]) „Es hat freilich den Anschein, als ob der spätere Luther den Wirkungskreis des Staates erweiterte, ihm einen Eingriff in die ‘geistige’ Sphäre gestattet hätte“ (S. 22).
[5]) S. 27.

Troeltsch's *Corpus Christianum*-Gedanke wird von Binder sachlich scharf abgelehnt, wenn er schreibt: „Es handelt sich für Luther gar nicht, wie Troeltsch behauptet, um ein 'christlich-utopisches Staatsideal', sondern ihm gilt es, den Staat, wie er ist, zu erfassen und als ein notwendiges und berechtigtes Gebilde zu begreifen" [1]).

Heinrich Boehmer, „Der junge Luther", Gotha 1925, schreibt auf S. 295 f. über die Bedeutung von Luthers Schrift: *De captivitate Babylonica ecclesiae* 1520, für die mittelalterliche Gesellschaftsordnung: „Diese [sc. primitivmagische] Art der Gottesverehrung bildete eine der Grundlagen der abendländischen Kultur und die primitive Vorstellung, auf der sie beruhte, ein wesentliches Stück der mittelalterlichen Weltanschauung . . . Indem Luther an den Sakramentsglauben rührte, tastete er den Bestand des ganzen bisherigen Kultursystems an". Und über Luthers Schriften: „Vom Papsttum zu Rom" und „an den christlichen Adel" 1520 urteilt Boehmer: „Diese Ausführungen bedeuten die Entwurzelung der beiden Grundideen der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, des *Principium Unitatis* und der Vorstellung von dem *Corpus Christianum*" (S. 300).

„Was bleibt von jenem ganzen Komplex von Ideen, die fast ein Jahrtausend die Grundlage des sozialen, politischen und rechtlichen Denkens der abendländischen Welt gebildet hatten, noch übrig? Nichts. Aber der Reformator füllt den neuen Wein auch hier in alte Schläuche. Er geht bei seinen Vorschlägen über die Reform der Christenheit ohne weiteres aus von dem aller Welt geläufigen Begriff des *Corpus*

[1]) S. 16; vgl. auch das Folgende. Binders Kritik erfolgt in einer Form, die das Maß wissenschaftlicher Sachlichkeit überschreitet, offenbar aus einem starken politischen Pathos heraus, z. B. „Die Kritik, die Troeltsch .... an Luther übt oder verübt" (S. 16); oder: „Damit ..... beweist Luther, daß religiöser und politischer Sinn an sich wohl vereinbar sind, so sehr dies auch Troeltsch bestreitet, bei dem vielleicht der Mangel des einen mit dem des andern vereinigt ist" (S. 17); oder: „Luther steht im Gegensatz zu dem aufklärerischen Individualismus des 18. Jahrhunderts, aus dem der moderne Liberalismus und Demokratismus hervorgegangen sind, die Troeltsch allein kennt und anerkennt" (S. 18); oder: „Die hochfahrende und ablehnende Kritik, die Troeltsch an Luther geübt hat" (S. 25). Ich bringe diese Aeußerungen darum, weil sie ein Licht auf Art und Stärke der Voraussetzungen Binders werfen, mit denen er an diese geschichtliche Frage herangeht. Daß diese Streifzüge ins Politische keine Förderung, sondern nur ein Hindernis für die Erfassung der historischen Wirklichkeit sind, ist wohl ohne weiteres einleuchtend.

*Christianum*[1]). . . . Aber es charakterisiert ihn, daß er den althergebrachten Begriffen fast immer einen ganz anderen Inhalt gibt"[2]). „Ob er sich dieser Umdeutung immer ganz bewußt gewesen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls hat dies Verfahren, das dem heutigen Leser das Verständnis seiner Schriften manchmal recht erschwert, den Zeitgenossen es außerordentlich erleichtert, seine neuen Ideen zu begreifen und sich anzueignen . . . Aber die Tragweite jener neuen Ideen reichte doch viel weiter, als irgend einer von ihnen ahnte. Auf dem Anschauungskomplex, den Luther damals zerstörte, beruhte die sogenannte mittelalterliche Einheitskultur. Wo Luthers Ideen durchdrangen, da geriet diese nur durch die überragende Autorität der Kirche noch zusammengehaltene Einheitskultur daher alsbald ins Wanken. Religion, Philosophie, Wissenschaft, Kunst gingen auseinander, um sich fortan selbständig gemäß den in ihnen selbst liegenden Tendenzen und daher oft gegeneinander zu entwickeln. Auch das Staats- und Wirtschaftsleben wurde von der kirchlichen Bevormundung selbst in den altgläubigen Ländern allmählich frei . . . An der Tatsache, daß die Voraussetzungen für diese Entwicklung von Luther geschaffen worden sind und Luther selbst sie schon in die Wege geleitet hat, ist nicht zu rütteln"[3]).

Daß Luther den Staat in seiner Eigenart und Selbständigkeit wieder entdeckt habe, ist auch Gerhard Ritter's Ansicht. In seinem Buch „Luther. Gestalt und Symbol", München 1925, sagt er auf S. 75: „Luther gab der weltlichen Obrigkeit die eigene Würde, die sittliche Autonmie ihrer Aufgabe zurück. Nicht länger sollte staatliches Leben im Schatten der Kirche verkümmern, sondern frei sich

---

[1]) Auch in seinem Buch: „Luther im Lichte der neueren Forschung", Leipzig und Berlin 1918, S. 244 ff. gibt Boehmer das Vorhandensein des *Corpus Christianum*-Gedankens bei Luther zu. Aber kennzeichnend für ihn wie auch für Holstein und andere Gelehrte ist die geringe Wertung dieser historischen Feststellung. Weit davon entfernt, sie zum Schlüssel für die ideengeschichtliche Erfassung der luther'schen Gesellschafts- und Staatsanschauungen zu machen, erscheint sie hier nur als eine zeitgeschichtlich bedingte Form, in der Luther sein Neues notgedrungen ausdrückte. Das *Corpus Christianum* ist bei Luther nach dieser Auffassung nichts als einer seiner vielen katholischen Restbestände. Das scheint auch die tiefste und letzte Meinung von F. Loofs, „Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit", Halle 1907, zu sein, wo er das Vorhandensein des *Corpus Christianum*-Gedankens bei Luther zugibt (S. 19 und 28).

[2]) Der junge Luther S. 302.

[3]) S. 303.

regen dürfen im Sonnenlicht der göttlichen Gnade, das über Sünder und Gerechte scheint". Und auf S. 158: „Daß Luther den Staat aus den Banden der Theokratie befreite, die kirchlichen Ansprüche auf die politische Suprematie endgültig beseitigte, war gewiß eine Tat; aber er sprach schließlich damit nur aus, was in der politischen Wirklichkeit längst bestand. Bedeutender erscheint uns noch, daß er grundsätzlich darauf verzichtete, den kaum befreiten sogleich wieder der Leitung durch die Gebote der erneuerten (und darum mit verstärktem Nachdruck und Selbstbewußtsein wirkenden) christlichen Sittlichkeit zu unterwerfen. Die Sekten fanden in der Bibel und Gottes unmittelbarer Offenbarung eine fertige Anweisung, wie die Welt zu regieren sei, Calvin wenigstens das Ideal einer äußeren Kirchenverfassung. Daraus entspringen die folgenreichsten politischen Wirkungen. Luther stand die Heiligkeit seiner Idee viel zu hoch, als daß ihm dasselbe möglich gewesen wäre. Ihm hätte es bedeutet, Religion und Politik unreinlich miteinander vermischen; seine Ethik war eine Ethik der reinen Gesinnung. Im Bereich des praktischen Handelns herrscht nicht die christlich-moralische Vorschrift, sondern die christlich geleitete Vernunft. Der deutsche Staat ist so dahin geführt worden, sich der reinen Diesseitigkeit seiner irdischen Zwecke jederzeit bewußt zu bleiben; Luther hat ihn davor bewahrt, je in den Dünkel zu verfallen, als vollzöge er Gottes Strafgericht, indem er seinen eigenen Machtzielen nachging".

In unmittelbarem Anschluß an diese Ausführungen über Luthers Entdeckung des autonomen Staates bringt aber Ritter dann genau wie Holl [1]) den Gedanken, daß dieser, sich ganz nach seinem eigenen Bildegesetz entfaltende Staat doch bei Luther letztlich den ethisch-religiösen Zielen des Christentums zu dienen habe; mit andern Worten: er ist also doch nicht autonom im modernen Sinne des Wortes: „Und doch hoffte er diese Obrigkeit als eine christliche mit ihren Machtmitteln unmittelbar nutzbar zu machen für die Lösung der von der Kirche ihr zugewiesenen sittlichen, d. h. zunächst religiösen Aufgaben [2])"; und: „Luther dachte nicht daran, vor der souverän gewordenen Macht des weltlichen Staates in der Art der Renaissance anbetend in die Kniee zu sinken. Macht um der Macht willen galt ihm genau ebenso als widergöttlich wie jedes irdische Gut, das man

[1]) Vgl. oben S. 63.
[2]) S. 75.

um seiner selbst willen liebt. Ihm war das Amt der Obrigkeit nicht ein Recht, sondern eine Pflicht, ein Beruf und wie alle Berufsarbeit nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um der Gesinnung willen von Wert, in der sie getan wird: als Dienst am Nächsten, nicht aus Eigennutz – wir könnten sagen: alle Kulturarbeit, um der lebendigen Menschenseele und der ewigen Ideale der Menschheit willen, nicht als toter Werkdienst, den man treibt um schnöden Gewinn [1])".

Ganz deutlich spricht G. Ritter seine Ansicht über unser Problem in der „Deutschen Literaturzeitung", 1926, 985 ff. aus:

„Macht man sich einmal deutlich, mit welcher Selbstverständlichkeit das 15. Jahrhundert (zumal mit der konziliaren Bewegung) die wechselseitige Hilfe von Staat und Kirche, vor allem aber die Mitwirkung des weltlichen Staates an der Reform der Kirche in Anspruch zu nehmen gewohnt war, und bedenkt man die beherrschende Rolle des Begriffes der Epikie in den kirchenpolitischen Erörterungen gerade des Ockamismus, so scheint es mir ganz unmöglich, ohne Gewaltsamkeit das Fortwirken spätmittelalterlicher Zeitanschauungen in den viel umstrittenen Sätzen der Schrift An den Adel zu leugnen. Luthers Anschauungen gerade an diesem Punkte als durchaus originär hinstellen, wie es Holl (Luther-Aufsätze, 2. Auflage, S. 345 ff) versucht, ist m. E. nicht ohne künstliche Distinktionen möglich, die dem Autor der Schrift An den Adel Gewalt antun und die Kontroverse unnötig verwickeln. Denn der Gedanke der Epikie setzt keineswegs notwendig die viel umstrittene Vorstellung eines geistlich-weltlichen *Corpus Christianum* voraus, gegen die sich Holl mit überzeugenden Gründen wendet. Daß Vorstellungen dieser Art bei Luther 1520 grundsätzlich zerstört sind, dürfte selbst dann als erwiesen gelten, wenn Nachklänge davon in einzelnen Wendungen sich noch sollten erspüren lassen".

Der Gedanke der Epikie schließt m. E. die *Corpus Christianum*-Vorstellung nicht aus, sondern scheint sie mir als Untergrund vorauszusetzen, aus dem der Epikie-Gedanke dann erwuchs. Beide Vorstellungen scheinen mir im Verhältnis des *et-et*, aber nicht in dem des *aut-aut* zu stehen [2]).

[1]) S. 159.

[2]) Vgl. auch noch G. Ritters Aufsatz „Die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands". „Zeitwende", Januar 1928, wo er

Diese Entwicklungslinie der Forschung findet ihren einseitigsten Vertreter in Theodor Pauls, „Luthers Auffassung von Staat und Volk", Bonner staatswissenschaftliche Untersuchungen, Heft 12; Bonn und Leipzig 1925. Auf S. 83, Anm. 3 sagt er:

„Der nichtchristliche Charakter des Staates spielt . . . für Luther zweifellos eine wesentliche Rolle. Die entgegengesetzte Anschauung ist stets grade von dem Versuche ausgegangen, über die nach Luther zwischen Staat und Kirche vorhandenen Beziehungen klar zu werden. Selbst Holl, der Luthers Staat für nichtchristlich hält, denkt sich diese Beziehungen so, daß es eine alles umspannende Ordnung in der Welt gebe, das ‚Reich Gottes', die unsichtbare Kirche, als die höhere Einheit, die den Staat und die unsichtbare Kirche unter sich befaße. Wenn Holl dann aber selbst sehr richtig fortfährt, daß das Ganze nur insofern christlich werde, als die beteiligten Personen Christen seien, so mutet das, auch wenn es anders gemeint ist, wie ein Widerspruch an."

Nach Pauls trifft Holls Beweisführung gegen die Ausdeutung des *Corpus Christianum* (An den Adel 1520) durch Rieker im Sinne eines Kirche und Staat zusammenfassenden Gesamtverbandes zu. Er glaubt, auch Karl Müller und Meinecke widerlegen zu können [1] [2].

Auf S. 101 sagt Pauls:

„Als Luthers Anschauung ergibt sich: die Tätigkeit des Staates für die Kirche ist nicht daran gebunden, daß die Träger staatlicher Gewalt Christen seien und zur Kirche gehören. Ebensowenig ist es Rechtsvoraussetzung, daß die staatliche Gewalt selbst ihrem Wesen nach christlich und ein Glied der Kirche sei. Auch die Beschränkung ist nicht gegeben, daß staatliches Eingreifen nur in Stellvertretung kirchlicher Amtsstellen erfolgen könne. Ferner wirkt sich dabei nicht die persönliche Stellung des staatlichen Amtsträgers innerhalb der Christengemeinde, son-

---

auf S. 11 schreibt: „Niemand hat die grundsätzliche Scheidung von Politik und Religion — in schroffem Gegensatz zu den politischen Traditionen der alten Kirche — mit größerem Ernst gepredigt als Luther, der den weltlichen Staat aus den Fesseln kirchlicher Bevormundung zu befreien glaubte, und nicht seine Schuld war es, daß beide Sphären sich dennoch mehr und mehr vermischten".

[1] Ueber Karl Müller und Meinecke s. S. 96 f. u. S. 49 f.

[2] Vgl. bei Pauls auch S. 97 Anmerk. 7; S. 99, Anmerk. 3; S. 101; S. 102, Anmerk. 6.

dern die unabhängig von der Kirche vorhandene, für das Allgemeinwohl verantwortliche Staatsgewalt als solche aus."

Eine stärkere Steigerung der Omnipotenz des weltlichen Staates und eine größere Vernachlässigung und Verkennung der Kirche als bei Pauls scheint mir nicht wohl denkbar. Wenn diese Sätze Luthers Meinung richtig wiedergeben, dann übertrifft Luthers Gesellschaftslehre sogar den Caesaropapismus, der wenigstens immer noch an dem christlichen Charakter der Staatsgewalt festhält. Luther hätte dann etwas gelehrt, was aus der Linie des gesamten staats- und gesellschaftstheoretischen Denkens der Christenheit schlechthin herausspringen würde: ein Vorgang, der doch von vornherein unwahrscheinlich ist. Denn zu allen andern theologischen, auch noch so radikal formulierten Aeußerungen Luthers lassen sich Vorgänger in der Geschichte des Christentums finden; hätte er aber diese Lehre, die Pauls bei ihm zu finden glaubt, wirklich vertreten, so würde man vergeblich nach solchen suchen.

Für Pauls Arbeit ist kennzeichnend der Ausgang von einem modernen Standpunkt nationaler Realpolitik. Daß von hier aus nicht Luthers tiefste Eigenart erfaßt werden kann, scheint mir schon darum auf der Hand zu liegen, weil Luthers Charisma eben christlich-religiöser, aber nicht national-realpolitischer Art ist. Der Reformator erscheint bei Pauls doch allzusehr als Realpolitiker; und hierin soll seine eigentliche Bedeutung für die Geschichte des staatstheoretischen Denkens liegen. M. E. liegen die Dinge umgekehrt. Grade unter dem realpolitischen Gesichtspunkt betrachtet, ist Luther niemals von einer gewissen Enge und Kleinbürgerlichkeit in der Beurteilung großer politischer Probleme losgekommen[1]). Luthers Größe auf dem Gebiet des staats- und gesellschaftstheoretischen Denkens besteht in dem religiösen Aspekt, unter den er das an sich weltliche Gesellschaftsleben stellt. Seine Aussagen sind bedeutend nicht um ihres realpolitischen Gehaltes willen (dieser ist im Gegenteil oft winzig), sondern um der religiös-dogmatischen Ideen willen, mit denen er auch an das staatliche und gesellschaftliche Leben herangeht. Und in Wechselwirkung entzündet und bestätigt für Luther umgekehrt das profane Sozialleben seine metaphysisch-trans-

[1]) Daß er in den äußeren Angelegenheiten seiner näheren Umgebung praktischen Blick verrät, wenn auch durchaus nicht immer, soll damit nicht geleugnet werden; aber das macht noch keinen Realpolitiker.

zendenten Ideen und Wirklichkeiten. Weil eine Welt stärkster und gewaltigster religiöser Glut hinter seinen, realpolitisch angesehen gradezu kindlichen Aussagen lodert, darum sind sie bedeutungsvoll. Hier allein ist Luther wahrhaft schöpferisch und von geschichtlicher Größe.

Ferner noch eine Bemerkung über den grundsätzlichen Begriff des *Corpus Christianum*. Aus der 5. Anmerkung auf S. 31 und dem Gesamtcharakter der Arbeit glaube ich auf eine Abneigung Pauls', gegen den *Corpus Christianum*-Gedanken[1]) schließen zu dürfen, weil ihm der christianisierte Kosmos das naturgewachsene Eigenrecht und Eigenleben des Staates schlechthin unmöglich zu machen scheint. Da unterliegt er aber einer Täuschung. Das *Corpus Christianum* schließt den naturgewachsenen Staat nicht aus, sondern setzt ihn im Gegenteil als seine schöpfungsmäßige Basis grade voraus. Das *Corpus Christianum* fordert kein staatliches und gesellschaftliches Vakuum, sondern es findet eine soziologische Organisation vor, um sie dann freilich hinaufzuheben in einen noch höheren und größeren Zusammenhang christlich-religiöser Art. Dadurch wird der Staat als solcher dann in der Christenheit zu einem Gliede des *Corpus Christianum*[2]).

## 2. Die ideellen Voraussetzungen der naturrechtlich bestimmten Literatur.

Ein Rückblick auf die zahlreiche Literatur, die in Luther den naturrechtlichen Gedanken der Trennung zwischen Staat und Kirche wiederzufinden glaubt, ergibt folgendes:

Bei diesen Arbeiten sind zwei Gruppen unterscheidbar: a) eine populär-publizistische und b) eine historisch-wissenschaftliche Gruppe. Beide leben noch heute. Der Uebergang zwischen beiden ist unscharf und fließend. In unserm Zusammenhange ist die Darstellung der populär publizistischen Literatur das Mittel für die Erfassung der letzten ideellen Voraussetzungen derjenigen modernen Gelehrten, die Gegner der *Corpus Christianum*-Auffassung für Luther sind. Der Schwerpunkt unsrer Untersuchung liegt in der Darstellung und Kritik der wissenschaftlich bedeutsamsten Arbeiten.

[1]) S. 140 spricht er von dem „kalten" *Corpus Christianum*.

[2]) Vgl. auch die Kritiken an Pauls von Gerhard Ritter (Deutsche Literaturzeitung, 1926, 985 ff.) und von Heinrich Bornkamm (Historische Zeitschrift Bd. 136, 1927, S. 559 ff.).

### a) Die populär-publizistische Gruppe.

Die rationalistische Grundauffassung unseres Problemes, die im 18. Jahrhundert herrschte, setzt sich im 19. Jahrhundert fort: Luther, der Verkünder, Lehrer, Prediger des neuen modernen Staates! Mit seinen Grundpfeilern ruhe der Staat der Gegenwart auf Luthers Anschauungen. Gegenüber der Auffassung des 18. Jahrhunderts findet jedoch die Verschiebung statt, daß man jetzt Luther nicht mehr den absolutistischen Wohlfahrtsstaat, sondern eben den Nationalstaat des 19. Jahrhunderts verkünden läßt. Ferner unterscheidet sich die durchgängige Auffassung des 19. von der des 18. Jahrhunderts dadurch, daß dank des durch die geschichtliche Forschung mit ihrer verfeinerten Technik in breiten Kreisen erzeugten allgemeinen Bewußtseins von dem Unterschiede und der Fremdartigkeit historischer Epochen leise das Gefühl und der Blick für das Seltsame und eigentümlich Andere in Luthers Staatsanschauung sich schärft. In stärkerem Grade als einst das 18. Jahrhundert entdeckt man jetzt bei Luther andere und unverständliche Züge[1]), die man als unannehmbar für die Gegenwart kritisiert; z. B. die Pflicht des leidenden Gehorsams gegen die Obrigkeit[2]). Aber durch die Entdeckung dieser fremden Züge in Luther ließ man sich nicht irre machen, in dem Reformator nach wie vor begeistert den Propheten und Wegbereiter des Staates des 19. Jahrhunderts zu feiern[3]). Derselbe historische Sinn, der die Kluft zwischen Luther und der Gegenwart aufriß, indem er auf jene seltsamen, fremdartigen und unannehmbaren Seiten in Luthers Staatsanschauung hinwies, half, sie wieder zu beseitigen, indem er zwischen Wesen und Kern der lutherischen Staatslehre und ihrer zufälligen und zeitgeschichtlichen Verkleidung unterschied und jenen Kern genau so

[1]) „Nicht mehr ganz so naiv deutet man den eigenen Standpunkt in Luther hinein, sondern man betont die katholischen Reste in Luthers Christentum gegenüber dem eigenen reineren Protestantismus.“ H. Stephan, a. a. O. S. 103.

[2]) Vgl. Treitschke, Luther und die deutsche Nation, Historisch-politische Aufsätze, Bd. IV, Leipzig 1897, S. 388.

[3]) Vgl. z. B. J. Binder, Luthers Staatsauffassung, Erfurt 1924, S. 10: „So bereitet Luther, obwohl noch beinahe zwei Jahrhunderte vor der Aufklärung liegend, doch deren Auffassung vom Staate zum Teil vor, ja er greift zum andern Teil .... über sie mit ihrem Individualismus und Mechanismus hinaus und darin ist es wohl begründet, daß uns manches an seiner Staatstheorie so viel moderner anmutet als die Staatstheorien der Aufklärungszeit.“

bestimmte, daß sich das Prinzip des modernen, autonomen und souveränen weltlichen Staates ergab. Luther habe eben noch nicht alle Konsequenzen aus seinem neuen bahnbrechenden Prinzip gezogen[1]).

Ohne Seitenhiebe auf den Katholizismus, der die moderne Staatsidee prinzipiell negiere, ging es dabei meistens nicht ab. War das doch die dunkle Folie, von der sich dann um so leuchtender Luthers Großtat der Entdeckung der modernen Staatsidee abhob[2]).

Neben dieser Souveränität des modernen Staates steht sein Korrelatbegriff, die Souveränität und Autonomie des Gewissens des Einzelnen, die ebenfalls auf Luther zurückgeführt wird. Auch das ist lediglich eine Wiederaufnahme und Fortführung der Anschauungen des Rationalismus im 18. Jahrhundert. Luthers Scheidung zwischen weltlichem und geistlichem Reiche, die eine religiöse Tiefenkonzeption ist und den Unterschied zwischen Ewigem und Vergänglichem, Gott und Kreatürlichem, Transzendentem und Immanentem, Himmlischem und Natürlichem, aus religiösen Urgründen heraus geboren, in sich birgt, wird verdünnt zu einer blassen, rein innerweltlichen Gegenübersetzung vom Staat und vom autonomen Gewissen[3]).

Andere glauben dann wieder beobachten zu können, daß diese lutherische Entdeckung der modernen Staatsidee den katholischen Staaten und Völkern selber zugute gekommen sei[4]). Bei der hermetischen Abschließung, ja sogar Kampf-

[1]) Vgl. Thikötter, Luther als Patriot. Deutsch-evangel. Blätter, 1880, S. 361 f.
J. Köstlin. Theologische Studien und Kritiken. 1884, S. 276ff.
H. v. Treitschke, a. a. O. S. 328.
M. Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Preuß. Jahrbücher 75. 1894.

[2]) Vgl. Ferd. Christ. Baur, Geschichte der christlichen Kirche, 4. Bd., S. 366f. Treitschke a. a. O. Thikötter a. a. O.

[3]) Vgl. H. Geffcken, Staat und Kirche nach Anschauung der Reformatoren, Heidelberg 1879, S. 40f. und auch Albert Hauck, Luther und der Staat. Süddeutsche Monatshefte 1917/18: „Luthers Grundforderung: klare Trennung des kirchlichen und staatlichen Rechts .... In der Trennung der Gewalten lag als notwendiger Folgesatz die Gewissensfreiheit. Auf diese Weise gab Luther der Macht des Staates eine dem Mittelalter unbekannte Ausdehnung, und schränkte er sie zugleich ein durch die Rücksicht auf das unveräußerliche Recht der Persönlichkeit. .....

Was Luther gelegentlich äußerte, hat einen inneren Zusammenhang; es ergibt sich eine einheitliche Gesamtanschauung von großem Wurf, die der Zeit weit vorauseilte. Manchmal kann es einem vorkommen, als habe er den jetzigen deutschen Staat vorausgeahnt."

[4]) Vgl. Th. Brieger, Luther und sein Werk. Marburg 1883. S. 17.

stellung des Katholizismus gegen den Protestantismus wäre in Wirklichkeit doch viel eher das Gegenteil zu erwarten, nämlich die Herausbildung einer spezifisch katholischen Staatsidee. Jene Auffassung ist unvereinbar mit der historischen Wirklichkeit. Das Maß von Gemeinsamkeit in dem staatlichen Denken katholischer und protestantischer Völker, das die Gegenwart zeigt, ist viel leichter und natürlicher zu erklären; die moderne Staatsidee ist interkonfessionell, weder ein typisch protestantisches noch ein typisch katholisches Erzeugnis, sondern autonom aus den Bedürfnissen des staatlichen Lebens und Denkens an sich in den Jahrhunderten der Neuzeit erwachsen. Diese religiös neutrale Staatsidee der letzten Jahrhunderte haben dann Katholizismus und Protestantismus je auf ihre Weise ergriffen und sie ihrem religiösen und kirchlichen Leben eingebaut.

Zusammenfassend läßt sich über die populär-publizistische Gruppe folgendes sagen: Hier ist der Fehler der unbewußten Modernisierung von Luthers Anschauungen nicht vermieden worden. Was gebracht wird, ist in der Tat nur der publizistische Ausdruck des populären Lutherbildes der betreffenden Zeit. Die eigenen Werte und Ideale werden, sogar mit den jeweiligen Schattierungen, mit naiver Selbstverständlichkeit in Luther hineingesehen. Das Ergebnis ist ein Luther-Mythus, dem im andern konfessionellen, weltanschaulichen oder politischen Lager ein Gegenmythus [1])

[1]) Hier wird alles, was verabscheut und bekämpft wird, in Luther hineingesehen. Diese lutherfeindliche Strömung, die in Wirklichkeit viel breiter ist, als es ihr verhältnismäßig geringer literarischer Niederschlag zunächst vermuten läßt, stellt sich deutlich und rein dar für unser Sonderproblem in Hugo Ball, Die Folgen der Reformation, München und Leipzig, 1924; für die Gesamtwertung des Reformators bekanntlich in Nietzsche. Es erübrigt sich eigentlich hinzuzufügen, daß im Großen und Ganzen diese Luther-Verketzerung genau so ungeschichtlich verfährt wie die Luther-Vergötterung, so oft auch beides hie und da Richtiges enthalten mag.

Zur näheren Kennzeichnung dieses „Gegenmythus" sei noch folgendes gesagt: Luthers Bedeutung innerhalb der Gesamtentwicklung des soziologischen Denkens wird genau so gefaßt, wie es die Gegenseite tat, daß er nämlich prinzipiell den modernen Staat verkündigt habe: „Man hat Luther den ersten großen Durchbrecher des mittelalterlichen Systems genannt, und gewiß mit Recht" (Ball, S. 10) oder: „Luther gab dem Staate eine nie geahnte 'Gewissensfreiheit' und erklärte zugleich das Desinteressement des religiösen Individuums an der Ordnung der Staatsaffären" (S. 12). Auch hier fehlt jede kritische Prüfung der eigenen historischen Grundbegriffe, ob sie überhaupt für die Erfassung des jeweiligen geschichtlichen Objektes tauglich seien. Auf dieser gemeinsamen Basis stehend unterscheidet sich Ball nun aber durch die Art und Weise, wie er diesen vermeintlichen, von ihm ohne weiteres anerkannten Tat-

entspricht. Grade weil diese populären Lutherbilder eigentlich nur die Strebungen der eigenen Zeit darstellen und durch die Autorität eines Luther beglaubigen, üben sie den stärksten Einfluß auf das Denken und Empfinden breiterer Schichten und zwar grade der Gebildeten aus.

### b) Die historisch-wissenschaftliche Gruppe[1]).

Die ausgesprochen historisch-wissenschaftlichen Werke des naturrechtlich bestimmten Typus der Auffassung scheinen mir aber auch trotz Anwendung der exakten historischen Technik und Kleinarbeit der Gefahr der Modernisierung von Luthers Anschauungen nicht entgangen zu sein. Ihnen allen liegt eben eine letzte und tiefste Ueberzeugung von Luthers geschichtlicher Sendung und Bedeutung zu Grunde,

bestand wertet. Sie ist das genaue Negativ zu dem bisher betrachteten Positiv: „Luther lieferte den deutschen Fürsten die Ideologie für jene egozentrische Selbstüberhebung, die sich in den Köpfen von Reichsherolden wie Treitschke und Chamberlain zu einem Delirium auswuchs" (S. 6). Luther war der „Prophet und Herold des Bündnisses der deutschen Bourgeoisie mit dem Feudalismus". Er „half jenen Staats-Pharisäismus schaffen, für den die 'gottgewollte Abhängigkeit' und die Phrase vom 'praktischen Christentum' gleicherweise Symbole sind. Durch sein despotisches Auftreten in dem Bauernkrieg aber verriet er die Sache des Volkes an den Beamtenstaat" (S. 9). „Die Naivität eines erbötigen Doktoren der Theologie lieferte das Volk zu endloser Maßregelung auf Treu und Glauben seinen Junkern, Beamten und Fürsten aus" (S. 12 f.). „Luther wurde der Prophet eines Bürgertums, das sich sein wohlbestalltes Schlaraffentum nicht verkümmern zu lassen gewillt war" (S. 17). „Luthers eigentliche Schöpfung ist 'der Gott der Ordnung, der die Obrigkeit eingesetzt hat'; ist die Heiligung des Staates durch die Christlichkeit der Knechtschaft. Damit verlieh er regierenden Autokraten das absolute Gewissen, machte er die Deutschen zum geflissentlich unterwürfigen Volk, zu Hütern sittlicher Weltordnungen aus fürstlicher Laune, zu Bekämpfern jeglicher Freiheitsregung aus Gründen der eigenen Botmäßigkeit" (S. 21). Schließlich noch zur Charakterisierung des H. Ball'schen Luther: „Ein zwieträchtiger Mönch, ohne Sinn für die g a n z e Not seines Volkes, aufbrausend, tückisch und ein Despot, als die Zeit von ihm die Konsequenz seiner Lehre verlangte, er allein hat verhindert, daß Deutschland in jenem Jahrhunderte schon seine völkische Freiheit gewann" (S. 23).

In diesem Stil geht es dann noch weiter. Die Frage nach der Richtigkeit dieser geschichtlichen Wertung zu stellen, erübrigt sich wohl. Für denjenigen, der das Geschiebe und Gewoge geistesgeschichtlicher Wertungen beobachtet, sind diese Aeußerungen jedoch darum so interessant, weil sich in ihnen die Wahrheit des Satzes von der *actio* und *reactio* spiegelt; gradezu zwangsläufig scheint in unserm modernen Kulturleben die Reaktion als Gegenschlag gegen eine voraufgegange Apotheose kommen zu müssen, ohne grundsätzlich irgendwie besser zu sein, da sie sich auf derselben Ebene bewegt; ja in unserm Fall ist sie sogar in ihrer praktischen Ausführung noch weit schlechter.

[1]) Vgl. unten S. 51—71.

die nicht weiter kritisch geprüft, sondern als selbstverständlich gesetzt wird. Grade sie ist aber m. E. für das moderne historische Bewußtsein überaus problematisch. In Bezug auf unsere Spezialfrage läßt sie sich durch folgende Momente andeuten; diese können unterschieden werden in solche mehr inhaltlicher und andere mehr methodischer Art, wobei aber diese Begriffe durchaus nicht zu pressen sind.

Solche inhaltlichen Momente wären etwa folgende:

α) Bezeichnend ist die Art der religiösen Auffassung von Luther. Der Wittenberger Reformator erscheint als die geniale religiöse Persönlichkeit, d. h. als der große religiöse Individualist und Subjektivist, der aus dem quellenden Reichtum der eigenen Seele heraus bestimmte religiöse Konzeptionen gefunden und mit grandioser Stärke und monumentaler Wucht verkündigt habe. Von seinem persönlichen Innenleben aus habe sich ihm auch die neue richtige Erfassung des Staatslebens ergeben. — Daß dann ein so einseitig individualistisch-subjektivistisch gezeichneter Luther auch die Staatsauffassung des Zeitalters des Individualismus lehrt, ist nur folgerichtig.

β) Hand in Hand mit der Individualisierung geht eine Spiritualisierung der luther'schen religiösen Welt. Luthers Größe sei es gewesen, die Unsichtbarkeit und reine Geistigkeit der wahren Christenheit gelehrt zu haben. An dem *Corpus-Christianum*-Gedanken nimmt man darum Anstoß, weil er auf magisch-sakramentalen Vorstellungen beruhe, und weil man es für selbstverständlich hält, daß Luther von diesen „primitiven" Momenten zutiefst frei gewesen sei. Abgesehen davon, daß das geschichtlich durchaus nicht so sicher erwiesen ist[1]), wird auch noch folgendes verkannt: Einerseits ähnelt jene angenommene Geistigkeit sehr stark einer religiös unlebendigen und unfruchtbaren Abstraktheit; nichts aber liegt der stets lebendigen, drängenden und in sich kochenden Dynamik eines Luther ferner als das. Weil andererseits der *Corpus Christianum*-Gedanke eine ausgesprochen religiöse Idee ist (und auch nur so richtig erfaßt werden kann), ist er mit anderen, der Forschung schon bekannten und von ihr analysierten, weil direkt im Zentrum der Religion stehenden Ideen Luthers

[1]) Nicht einmal die selbstsichere Wertung dieser lutherischen Momente als „primitiv" ist in ihrer Berechtigung schon erwiesen; es ist methodisch auch durchaus möglich, daß diese Prädizierung jenes bei Luther vorhandenen religiösen Komplexes, der um das Sakrament kreist, auf einem Nichtverstehen beruht und daß anderes Verstehen hier zu ganz anderer Beurteilung gelangen kann.

wie z. B. Gottesanschauung, Schöpfungslehre, Lehre vom Wort, Amt, der Kirche u. a. verflochten. Von hier aus erscheint es als natürlich, daß der *Corpus Christianum*-Gedanke auch noch mit sakramentalen Vorstellungen verknüpft ist. Darum kann die bloße Tatsache, daß man bei näherer Analyse der *Corpus Christianum*-Idee auch auf sakramentale neben anderen, ausgesprochen kirchlich-christlichen Ideen und Lebensbereichen stößt, keinen echten Einwand gegen ihr Vorhandensein bei Luther bilden, sondern man dürfte sie viel eher umgekehrt als einen Beweis dafür anführen können.

In Zusammenhang damit sei noch darauf aufmerksam gemacht, in welch fragwürdiger Beleuchtung Luther erscheinen würde, wenn er tatsächlich die „christliche Gesellschaft" negiert hätte. Eine große religiöse Idee, die über ein Jahrtausend, ja vielleicht schon von Anfang an die Christenheit begleitet, sie bereichert und einen unaufgebbaren, weil notwendigen Bestandteil ihres Denkens und Lebens gebildet hat, hätte Luther dann zerstört, ohne ein Aequivalent an ihre Stelle gesetzt zu haben. Dann wäre er grade auf seinem eigensten Gebiete, wo er schöpferisch war, nämlich dem christlich-religiösen, nicht Reformator, sondern Zerstörer gewesen, Das ist doch schon *a-priori* nicht wahrscheinlich. Aber nicht nur historisch, sondern auch psychologisch gesehen, würde Luther die Beseitigung der Idee von einer „christlichen Gesellschaft" nicht zum Ruhme dienen. Denn dann wären Momente des religiösen Denkens, Empfindens und Wertens bei Luther verkümmert[1]), die mit innerer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit aus starken religiösen Persönlichkeiten hervorbrechen, wo sie sich überhaupt mit dem Staats- und Gesellschaftsleben beschäftigen.

In Wirklichkeit erscheint Luther nicht kleiner, sondern nur größer, wenn er das *Corpus Christianum* (freilich in einer eigenen Besonderung) verkündet. Denn dann hat er ein positives Verhältnis gehabt zu derjenigen Idee, in der das Christentum — unter Benutzung seiner jeweiligen Denkmittel — versucht hat, eine selbständige Staatstheorie aus den ihm eigenen Voraussetzungen zu schaffen, sich des Staats- und Gesellschaftslebens von dem Transzendent-Metaphysischen her innerlich zu bemächtigen und den spezifisch christlich-religiösen Aspekt für dieses Gebiet auszusprechen. Es erin-

[1]) Verkümmert sind zu Luthers Zeit diese religiösen Momente tatsächlich bei einem Teile der Täufer.

nert an eine aufklärerische und zutiefst ungeschichtliche und pseudohistorische Haltung, voller Mißtrauen diese Idee abzuwehren als dumpf, beengend, hemmend und die freie, „natürliche" Entwicklung unterbindend. Hinter dieser Vorstellung geistert tatsächlich noch wie in einem letzten Winkel die alte rationalistische Vorstellung von dem „dunklen Mittelalter". In der *Corpus Christianum*-Idee steckt vielmehr eine grandiose Konzeption voll gewaltiger schöpferischer Kraft, freilich ist sie christlich-religiöser Art und darum dem modernen Menschen nur schwer zugänglich.

Daß Luther also, eine religiöse Natur schlechthin, die alle Gebiete und Erscheinungen des Lebens, auch die unscheinbarsten und selbstverständlichsten, stets nur religiös deuten und beurteilen konnte, eine relativ so wichtige Lebenssphäre wie Staat und Gesellschaft unter gar keine religiöse Idee hat stellen und ausgerechnet nur so wie das Naturrecht der Aufklärung hat beurteilen sollen, erscheint doch von vornherein als unwahrscheinlich. Diejenigen Forscher, die Luther von der *Corpus Christianum*-Idee fernhalten und ihn zum Verkünder der naturrechtlichen Trennung von Staat und Kirche machen, erweisen ihm tatsächlich einen schlechten Dienst. Bei dieser Gruppe von Wissenschaftlern befreit und erlöst die Geschichtsschreibung nicht die in dem Dunkel der Vergangenheit harrend dastehenden Ideen. Sie erweckt nicht zu neuem Leben, was ihr schattenhaft und fremd in der Ueberlieferung entgegentritt[1]). Sie glaubt vielmehr oft, jenen seltsamen *Corpus Christianum*-Komplex als zeitgeschichtliche Anpassungen und Einkleidungen markieren zu dürfen, ihn so wissenschaftlich erklärt zu haben und mit ihm für immer fertig zu sein.

γ) Ein weiterer, für diese Forschergruppe selbstverständlicher Satz ist, daß erst Luther den Staat prinzipiell gerechtfertigt habe. Durch die grundsätzliche Beseitigung der juristischen Zwangsgewalt der Kirche über den Staat habe er die Kirche auf ihr eigenes Gebiet beschränkt und dadurch zugleich den Staat befreit. Wenn Luther selber dieses nun auch in den bekannten Aeußerungen sagt, so scheint er mir hier doch in eine Selbsttäuschung verfallen zu sein, was sich ja auch an anderen

[1]) Selbstverständlich ist das nur in Hinblick auf unser Spezialproblem gesagt.

Punkten bei ihm feststellen läßt[1]). Thomas von Aquino erkennt m. E. den Staat als solchen ebenso grundsätzlich an wie Luther; ja in mancher Hinsicht scheint der an der aristotelischen Staatslehre geschulte Aquinate Luther hierin sogar zu übertreffen und dem Staate eine größere Freiheit zu geben, so z. B. in der Frage des berechtigten Widerstandes gegen eine pflichtvergessene Obrigkeit.

Aber abgesehen von der erst noch zu prüfenden Berechtigung dieser Selbstbeurteilung Luthers ist gegen die häufige Argumentation, Luther habe grundsätzlich den Staat befreit und dadurch zugleich die „christliche Gesellschaft" zerstört, folgendes einzuwenden: zwei Mißverständnisse scheinen mir hier untergelaufen zu sein: 1. daß die Idee der „christlichen Gesellschaft" notwendig immer eine juristische Zwangsgewalt der Kirche über den Staat einschließe; und 2. daß auch derjenige Typus der „christlichen Gesellschaft", der eine juristische Zwangsgewalt der Kirche über den Staat kennt, damit schon die Eigenart des Staates grundsätzlich verneine[2]). Aus der Vermeidung des ersten Mißverständnisses ergibt sich, daß Luther trotz Beseitigung der juristischen Zwangsgewalt der Kirche über den Staat dennoch sehr wohl eine „christliche Gesellschaft", das *Corpus Christianum* gewollt haben konnte, nur eben eines anderer Art. Aus der Beseitigung des zweiten Mißverständnis folgt der schon ausgesprochene Gedanke, daß Luther nicht als erster den Staat prinzipiell gerechtfertigt zu haben braucht.

---

[1]) Z. B. behauptet Luther auch hinsichtlich der für den Durchbruch seiner Heilsgewißheit entscheidenden Stelle Röm. $1^{17}$, niemand hätte hier vor ihm die iustitia als die iustitia passiva verstanden, was die einzig sinngemäße Auffassung des Textes wäre, sondern alle seine Vorgänger hätten sie als iustitia activa genommen. Dem gegenüber hat Heinrich Denifle, „Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia dei und iustificatio", in Quellenbelegen zu Denifle, „Luther und Luthertum", Bd. I, 2, 2. Auflage, den Nachweis erbracht, daß in Wirklichkeit schon fast alle Exegeten vor Luther die iustitia in Röm. $1^{17}$ als iustitia passiva, also genau wie Luther aufgefaßt haben. Eine einzige Feststellung solcher Art genügt methodisch, um gegen alle Selbstaussagen Luthers über das Verhältnis seiner Lehren zu denen der Vergangenheit vorsichtig zu stimmen.

[2]) Das gilt für den modernen Staat. Aber dieser ist für geschichtliches Sehen nicht absolut, sondern nur eine geschichtliche Ausprägung der Idee „Staat" unter vielen andern möglichen. Das, was wir heute „Staat" nennen, mag in der Vergangenheit so geartet gewesen sein, daß es eine gewisse juristische, nicht nur moralische und religiöse Beeinflußung seitens der Kirche grundsätzlich wohl ertrug und ertragen konnte.

δ) Ferner kennzeichnet es manche Forscher, daß sie Luther in erster Linie als den großen Deutschen, d. h. als Helden des Nationallebens und -geistes werten. Diese Auffassung braucht nur genannt zu werden, um sogleich als unhistorisch und geradezu mythisch erkannt zu sein. Denn einmal ist selbstverständlich dem Reformator das spezifische Nationalgefühl des 19. und 20. Jahrhunderts völlig fremd; andrerseits steht das, was an Nationalgefühl des 16. Jahrhunderts in ihm lebte, durchaus nicht im Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, sondern das ist und bleibt das Christentum, das sich bei Luther das Nationalgefühl unterordnet, es bändigt, läutert und hintanhält[1]).

ε) Luthers Bedeutung wird ferner in einer hohen und reinen Ethisierung des Staatslebens und der Beziehungen des einzelnen zum Staate gesehen. Dem gegenüber ist zu sagen, daß sie selbstverständlich bei dem Reformator nicht fehlt, aber bei ihm wie bei allen ausgesprochen religiösen Persönlichkeiten doch sekundär ist. Luthers ethische Gedanken und Forderungen treten vielmehr zugunsten einer spezifisch religiösen Wertung und Beurteilung des Staates zurück. Ihren Niederschlag und Ausdruck hat diese in der *Corpus Christianum*-Idee gefunden, wie in der altkirchlichen und mittelalterlichen Geschichte des Christentums, so auch bei dem Wittenberger Reformator.

Auch dieses starke Ueberwiegen des religiösen Verhaltens vor dem ethischen fügt sich vortrefflich in das ein,

[1]) Hiermit soll selbstverständlich die geschichtliche Größe Luthers nicht bestritten sein. Aber sie besteht darin, daß er in erster Linie der große Christ, genauer gesagt: der große Evangelist ist. Die ungeheuer oft gebrauchte Bezeichnung Luthers als des „großen Deutschen" ist nur in dem Sinne richtig, daß es das deutsche Volk war, das dem Christentum diesen Mann von solcher Kraft der inneren Anlagen schenkte. Aber, wenn er überhaupt zu einer geschichtlich großen Persönlichkeit wurde, so beruht das auf seiner genialen Erfassung des Christentums, aber nicht des Deutschtums. Diese Wertung Luthers als des großen Deutschen ist übrigens relativ alt; sie taucht nämlich schon zur Zeit Klopstocks auf (vgl. H. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Gießen 1907, S. 90 f.), um dann in voller Breite aufzutreten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also zur Zeit der Entstehung des modernen deutschen Nationalgefühls. Vgl. Walter Rehm, Luther im Lichte der Klassik und Romantik, Zeitwende 1927, S. 259: „Damals (sc. zu Beginn des 19. Jahrhdts.) konnte in flacherer, aber auch volkstümlicherer Weiterentwicklung Fichte'scher Geistigkeit Luther zum Symbol des Deutschen schlechthin gegenüber welscher Tücke und List werden — daran arbeitete mit der ganzen Wucht seiner befeuernden Redegabe der national-protestantische Arndt".

was wir klar von dem Innenleben Luthers erkennen können. An unserm Einzelgebiet zeigt sich damit eine Grundstruktur, die sämtliche Sphären des luther'schen Geisteslebens charakterisiert. Am klarsten wird sie erkennbar an Luthers Losung: Aus Glauben allein, nicht aus guten Werken. D. h., das allein Entscheidende und Primäre ist das religiöse Verhalten, das religiöse Sein und das religiöse Haben des Menschen, während das sittliche Handeln dem gegenüber nur notwendiger Ausdruck und organische Entladung ist. Luther wird nicht müde, dieses sein Hauptmotiv in immer neuen Varianten zu bringen. Mit dieser Erkenntnis steht und fällt er. Das wird in seiner Allgemeinheit für Luther überall als selbstverständlich zugegeben, und doch wird merkwürdigerweise bei Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung sehr oft diese konstitutive Grundstruktur Luthers vergessen, indem die spezifisch religiöse Wertung des Staates, wie sie im *Corpus Christianum* vorliegt, übersehen und beiseite geschoben wird, und in der bloß ethischen Wertung des Staates, also in etwas, was für Luther stets ein Abgeleitetes, nie Fundamentales ist, sein Hauptverdienst gesehen wird. Unter diesem Gesichtspunkt wirkt das, was von dieser wissenschaftlichen Gruppe in einer primär ethischen, nicht eigentlich religiösen Perspektive als Luthers Staatsanschauung gezeichnet wird, wie ein Fremdkörper inmitten eines strukturell sonst ganz anders gebauten Geisteslebens.

Nach diesen mehr inhaltlich gerichteten Momenten mögen nun die mehr methodisch gearteten folgen, wobei die Zählung weitergeführt wird.

ζ) In überraschender Einheitlichkeit werden die fremden und geradezu bizarr anmutenden Züge in Luthers Aussagen über das Staats- und Gesellschaftsleben als Anbequemung Luthers an zeitgeschichtlich gegebene Vorstellungen gewertet. Man wird rasch mit ihnen fertig, indem man sie als belanglose Einkleidungen auffaßt. Luther habe eben seinen neuen Wein in alte Schläuche gefüllt.

Die Allgemeinheit, mit der diese Ansicht auftritt, bürgt noch nicht für ihre Wahrheit. Es ist durchaus denkbar, daß es hier ähnlich geht wie in der Leben-Jesu-Forschung, wo der eschatologische Zug in der Verkündigung Jesu jahrzehntelang genau so als „zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung" erklärt wurde, während heute allgemein anerkannt ist, daß diese vermeintliche Schale den Kern und das Wesen enthält.

η) Dieser Gelehrtengruppe eignet ferner eine geschichtliche Methode, die zum mindesten einseitig genannt werden darf. Anstatt nämlich, wie man erwartet, Luther als Enderscheinung, besser gesagt als sich anreihendes Glied in einer Entwicklungskette staats- und gesellschaftstheoretischen Denkens zu sehen, deren bedeutsamste Glieder mir, außer Luther, noch Augustinus und Thomas von Aquino zu sein scheinen, wird umgekehrt Luther als der fast absolut neue Anfangspunkt der modernen staatstheoretischen Entwicklung von vorne herein angesetzt. Es herrscht nicht die für die Geistesgeschichte eigentlich selbstverständliche Blickrichtung, die von Augustinus über Thomas von Aquino zu Luther organisch hinführt, so wie es dem geschichtlichen Werdegang entspricht, sondern umgekehrt, in dem Bereich neuzeitlicher Staatsanschauungen lebend und webend, schnellt die „historische" Betrachtung mit einem Sprunge über das konfessionelle Luthertum hinweg, um sich unvermittelt dem von seinen universalgeschichtlichen Hintergründen isolierten Luther zuzuwenden. Aus den zahlreichen Aeußerungen des Reformators, die seiner Veranlagung gemäß doch meistens unsystematisch und explosivartig sind, entwickelt dieser Typus der Forschung alsdann in raschen und selbstsicheren Zügen eine Staatsanschauung Luthers, die durchaus das Gepräge und den Geist naturrechtlicher oder sogar moderner Staatsanschauungen besitzt. Ist aber dieses Ergebnis unter derartigen methodischen Voraussetzungen irgendwie überraschend? Muß es sich nicht vielmehr einstellen, weil schon der methodische Ansatz selbst es intendiert?

ϑ) Ueberhaupt sucht man öfter mit einem bestimmten Schema geschichtlichen Denkens Luthers weltgeschichtliche Aufgabe und Stellung im allgemeinen zu erfassen. An verschiedenen Stellen lebt hier allen Ernstes noch die populäre und echt aufklärerische Vorstellung von Luther als dem großen Befreier, der jahrtausende alte Fesseln sieghaft zerbricht. Wie steif und unelastisch, wie wenig dem unendlich komplizierten Fluß der Entwicklung sich anschmiegend, wie all zu handlich, wie wenig spezifisch geschichtlicher Geisteshaltung gemäß ist doch diese Kategorie! Wohl eignet sie sich vorzüglich zum Schlagwort, aber aus jeder genuin historischen Betrachtung einer jahrtausende alten Entwicklung sollte sie streng verbannt bleiben. Die Beziehungsverhältnisse sind hier immer zu kompliziert, als daß sie auf eine so einfache Formel gebracht werden könnten. Ist es denn wirklich glaubhaft, daß in staatstheore-

tischer Hinsicht die abendländische Menschheit und Christenheit ein Jahrtausend lang im düsteren Gefängnis saß und erst mit Luther die Freiheit und Helligkeit anhebt? Liegt nicht vielmehr jenen seltsamen geistigen Gestaltungen des Mittelalters ein ebenso berechtigter historischer Wachstumstrieb zu Grunde wie nachher Luthers Aeußerungen? Ja, brechen nicht beide sogar aus ein und demselben Stamme des Christentums auf? Sind sie darum nicht alle irgendwie verwandt als Kinder einer Mutter?

ι) Bei einigen dieser Forscher sind wir auf einen inneren Widerspruch gestoßen, der ihnen unversehens in ihrer Darstellung unterlief. Könnte er nicht ein Zeichen dafür sein, daß ihre Grundauffassung mit dem gegebenen geschichtlichen Material unvereinbar ist?

κ) Gemeinsam ist allen genannten Darstellungen die Selbstverständlichkeit, mit der die eigene Lutherauffassung als geschichtlich zutreffend vorgetragen wird. Aufs Ganze gesehen lebt hier trotz aller in Einzelheiten angewandten philologisch-historischen Kritik ein gewisser unkritischer Dogmatismus fort; auch das ist ein mit der Aufklärung verwandter Zug. Das, was die moderne Wissenschaft auszeichnet, ist allzu schwach vorhanden: eine innere Reserve und kritisches Distanzhalten gegenüber den eigenen, selbstverständlichen Grundvoraussetzungen und -anschauungen. Die ständige Kontrolle und Ueberwachung grade dieser, uns in Fleisch und Blut übergegangenen Axiome und Selbstverständlichkeiten, ja, unter Umständen ihre bewußte Ausschaltung, ermöglicht erst ein echtes geschichtliches und wahrhaft kritisches[1]) Erfassen der historischen Objekte.

An dem beigebrachten Material wird es wieder deutlich, daß das Reden von der voraussetzungslosen Wissenschaft eine gefährliche Halbwahrheit enthalten kann. In Wirklichkeit lassen sich in jeder wissenschaftlichen Arbeit bestimmte letzte Ueberzeugungen und Voraussetzungen nachweisen. Die Objektivität der Wissenschaft hängt nicht an ihrer Voraussetzungslosigkeit, sondern an dem Wissen um die eigenen Voraussetzungen, besonders aber an deren Richtigkeit, bzw. an dem ständigen Streben danach.

Damit haben wir die Betrachtung desjenigen Typus der Forschung, der naturrechtlich bestimmt ist, zu Ende geführt. Wir wenden uns nun seinem Gegenspieler zu.

[1]) Kritisch nämlich nicht nur gegenüber den geschichtlichen Quellen, sondern vor allem auch gegen die eigenen mitgebrachten historischen Kategorien, mit denen man naiv das geschichtliche Objekt fassen will.

## III. Kapitel.

### Der am *Corpus Christianum* orientierte Typus der Forschung.

Inmitten der bisher charakterisierten Forschung brach nun einst ein ganz andersartiger geschichtlicher Aspekt auf. Diese Beobachtung erweckt großes Interesse; denn schon unter Absehung von der Wahrheitsfrage ist dieser Vorgang als bloßes wissenschaftsgeschichtliches Schauspiel fesselnd. Kommt doch erst durch ihn die Schürzung des Knotens und der eigentliche Konflikt in die Wissenschafts-Geschichte unseres Problems hinein, und erst so gewinnt sie innere dramatische Spannung. In ihrer vollen Bedeutsamkeit wird aber das Auftauchen und Vorhandensein dieser neuen Forschergruppe erst erfaßt, wenn man die Wahrheitsfrage an ihre Aufstellungen richtet. Nicht nur ein interessantes wissenschaftsgeschichtliches Schauspiel ist sie dann, sondern von unmittelbarer und einschneidender Bedeutung für den Inhalt unseres historischen Bewußtseins, für jenen Wert, den wir geschichtliche Wahrheit zu nennen pflegen. Und hier stehen wir allen Ernstes vor einer echten und unausweichlichen Alternative: entweder bringt diese Forschergruppe grundlegende Momente der geschichtlichen Wahrheit hinsichtlich unseres Problems, oder sie verkehrt und verhüllt diese in bisher noch nie dagewesenem Grade.

Im folgenden schlagen wir wieder den Weg ein, die Gelehrten selbst ausgiebig zu Wort kommen zu lassen, um die Sache möglichst unmittelbar und lebendig herauszustellen. Doch habe ich mich hier etwas kürzer als in dem vorigen Abschnitt gefaßt. Denn ich halte die Lektüre der zu nennenden Werke selbst für jeden für unumgänglich, der sich mit unserm Problem beschäftigt.

In der Geschichte unseres Problemes erfolgte der entscheidende Durchbruch[1]) einer grundsätzlich neuen histo-

[1]) Auch R. Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung, München und Berlin 1920, S. 42, setzt hier den Wendepunkt an.

rischen Erkenntnis durch Rudolf Sohm's „Kirchenrecht", Leipzig 1892[1]). In Fortführung der Untersuchung der Gedanken Luthers über die Kirchenverfassung erwuchs Sohms Konzeption. Er fand, daß Luther überhaupt keinen Staat und keine Kirche im modernen Sinne[2]) kenne, sondern daß der *Corpus Christianum*-Gedanke die Voraussetzung aller seiner Aeußerungen über die sichtbare Kirche, die weltliche Gewalt und deren beiderseitiges Verhältnis bilde[3]). Erst

---

[1]) Später hat Sohm, sich insbesondere mit Troeltsch auseinander setzend, seine Ansichten noch einmal zusammengefaßt in „Weltliches und geistliches Recht", München und Leipzig 1914.

[2]) Diese Unterscheidung habe erst das Naturrecht gebracht.

[3]) „Es gibt nach dem lutherischen Bekenntnis keine Kirche, im Sinne unserer heutigen Rechtsordnung, keine Kirche, die als selbstständige Rechtsorganisation dem Staate gegenüber stände, sondern nur die Christenheit". R. Sohm, Kirchenrecht, Leipzig 1892, S. 541.

„Im 16. Jahrhundert sind die Begriffe ‚Staat' und ‚Kirche' im heutigen Sinne noch unbekannt. Der grundlegende Begriff ist der der ‚Christenheit'. .... Luthers Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters dar. Sie stellt klar die Frage nicht nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage nach dem Verhältnis zweier Gewalten (der geistlichen und weltlichen), die demselben einen großen Organismus der Christenheit angehören". S. 548.

„Die Obrigkeit, nicht bloß die Person des Fürsten, ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit, über die das geistliche Schwert gesetzt ist, gerade wie umgekehrt die geistliche Gewalt ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit ist, über die das weltliche Schwert gesetzt ist". S. 548.

„Die Größe, um die es sich in der gesamten gesellschaftlichen Ordnung handelt, ist die Christenheit, und zwar die Christenheit als der sichtbare Leib der unsichtbaren Kirche Christi. Aber die Ordnung der sichtbaren Christenheit kann nur weltliche, staatliche Ordnung sein". Weltl. und geistl. Recht, S. 55.

„In der Lehre Luthers und in der lutherischen Reformation wirkt die mittelalterliche Vorstellung von den beiden Schwertern, welche über die Christenheit gesetzt sind, noch mit ungebrochener Kraft nach. Staat und Kirche werden noch nicht als selbständig einander gegenüberstehende Organisationen begriffen. Die weltliche Gewalt ist nach der Lehre Luthers berufen, nicht den Staat (im heutigen Sinne), sondern die Christenheit zu regieren, dieselbe Gemeinschaft, die von der Kirchengewalt geistlich regiert wird. Sie ist die Obrigkeit, und zwar die einzige Obrigkeit in der Christenheit. Sie führt dasjenige Regiment, das die notwendige Ergänzung des geistlichen Regiments darstellt. Ohne die beiden Regimente könnte die Christenheit nicht bestehen noch gedacht werden. Folglich: die weltliche Obrigkeit ist ein Glied, und zwar ein unentbehrliches Glied der Christenheit, über welche wie die weltliche so die geistliche Gewalt gesetzt ist". (Kirchenrecht, S. 558).

„Nach unserer Ansicht, die uns gegenwärtig als die allein mögliche erscheint, ist der Fürst, überhaupt der Träger der obrigkeitlichen

wenn man diesen Gedanken der „Christenheit" als grundlegend in Luthers Denken erkannt habe, besitze man den Schlüssel zu einem inneren Verständnis der einschlägigen Aussagen Luthers. Ohne die Annahme des *Corpus Christianum* blieben Luthers Aeußerungen widerspruchsvoll und seien nicht hinreichend erklärbar und verstehbar. Diese Konzeption prinzipiell und konsequent zum Angelpunkt seiner Forschung gemacht zu haben, anstatt, wie es bisher stets geschehen war, das *Corpus Christianum* nur gelegentlich zu erwähnen, das ist Sohms grundlegende Tat. Dadurch hob er mit einem Schlage die Forschung über unser Problem auf eine andere Ebene. Denn er schenkte der geschichtlichen Wissenschaft eine neue Perspektive; er gab ihr eine neue Grundkategorie, mit der sie an die Erforschung und Deutung des empirischen, bei Luther vorhandenen Materials gehen konnte. Das bedeutete die innere Ueberwindung der mehr oder weniger stark rationalistischen Umdeutungen von Luthers Staats- und Gesellschaftslehre und das entscheidendes Stück vorwärts zu ihrer wahrhaft historischen, nicht modernisierenden Erfassung. Das Eis des Rationalismus ist in diesem Punkte erst jetzt zugunsten echt geschichtlicher Betrachtung gebrochen[1]).

---

Gewalt als Christ selbstverständlich ein Glied der Kirche, aber grundsätzlich nur für seine Person, als Privatmann, als einzelner, nicht als Träger der Staatsgewalt. Seine Staatsgewalt bleibt außerhalb der Kirche: sie gehört der Kirche gar nicht an, hat in der Kirche nichts zu tun, gibt in der Kirche keine Auszeichnung, keine Stellung als ‚fürnehmstes Glied' .... Nach Luther gehört der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht bloß der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt an. Die Obrigkeit (nicht bloß die Person des Fürsten) ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit, über die das geistliche Schwert gesetzt ist, grade wie umgekehrt die geistliche Gewalt ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit, über die das weltliche Schwert gesetzt ist". (S. 559).

[1]) Schon vor Sohm hat I. K. Bluntschli scharf gesehen, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, allgemeines Staatsrecht und Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München und Leipzig 1881, S. 58: „Zwar ist Luthers theologisch-christliche Begründung der Rechtsgleichheit zwischen Priestern und Laien [sc. Lehre vom allgemeinen Priestertum] und der staatlichen Unterordnung aller unter die obrigkeitliche Gewalt für den Juristen und Politiker nicht zureichend; denn diese leiten jene Sätze nicht davon ab, daß die Christenheit ein Körper sei, sondern vielmehr davon, daß der Staat ein Körper sei, weshalb dieselben ebenso von den Nichtchristen wie von den Christen gelten und in dem heidnischen Römerstaat nicht minder anerkannt waren als in dem neueren Staate der christlichen Völker; aber mit dem Resultate der lutherischen Beweis-

Auch das hat Sohm klar erfaßt und konsequent durchgeführt, daß eine der ersten Voraussetzungen des *Corpus Christianum*-Gedankens für Luther die scharfe und grundsätzliche Unterscheidung der unsichtbaren Kirche, der *communio sanctorum*, von dem *Corpus Christianum* sei.

Sohm ist zu seiner Entdeckung von dem freilich allzu streng durchgeführten Satze aus gelangt, daß die Kirche bei Luther kein Kirchenrecht kenne[1]). Darum allein schon könne sie keine in sich geschlossene Genossenschaft und Körperschaft sein, die autark und in sich lebensfähig ist. Sondern sie sei nur eine Seite, ein Organ in einem sie tragenden Organismus (sc. der „Christenheit"), der die der Kirche fehlende rechtliche Zwangsgewalt durch die Funktion eines anderen, eigens dafür vorhandenen Organes (sc. der „Obrigkeit") ergänze.

Zur richtigen Einordnung Sohms in den Entwicklungsgang unsres Problems und zur genauen Erkenntnis seiner forschungsgeschichtlichen Bedeutung muß aber hervorgehoben werden, daß er den Begriff der „Ordnungen" in seiner fundamentalen Bedeutung für das *Corpus Christianum* bei Luther noch nicht gesehen hat.

In dem Abschnitt, der die das *Corpus Christianum* vertretende Forschung behandelt, ist auch zu nennen Karl Rieker, „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands", Leipzig, 1893, und „Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter und moderner Anschauung", Hist.

---

führung konnten die Juristen und Staatsmänner sich wohl befriedigt erklären". Leider sind diese wenigen Worte alles, was Bluntschli über Luthers Staatsanschauung geschrieben hat. Darum konnte von ihnen natürlich keine geschichtliche Wirkung innerhalb der Forschung ausgehen.

[1]) Dieser Satz ist seinerseits wieder nur ein Spezialfall der Sohm'schen, freilich unhaltbaren Grundthese, daß Kirche und Recht einander ausschließende Begriffe seien und die Kirche mit der Herausbildung eines Kirchenrechts ihr wahres Wesen verleugnet habe. Letzteres ist mit Hinblick auf die katholische Kirche gemeint, der gegenüber Luther eben den echten und eigentlichen Kirchenbegriff des Christentums wieder gelehrt habe. Mit diesen Sätzen führt Sohm nur die Linie der kirchenrechtlichen und verfassungsgeschichtlichen Forschung (vgl. Wilh. Kahl, Hundeshagen u. a.) zu ihrer innerlich strengsten und folgerichtigsten Ausprägung, womit sie sich zugleich gewissermaßen überschlägt und selber ad absurdum führt, so daß von da an in der Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und Recht überhaupt (nicht nur bei Luther) eine neue Tendenz in der Forschung ansetzt. Deutlich ist sie schon bei E. Troeltsch zu sehen. Eine prinzipielle Kritik an dieser Grundthese von R. Sohm gibt Joh. Kühn, Toleranz und Offenbarung, S. 102, Anmerk. 84.

Vierteljahrsschrift, Bd. III. 1898. Leider hält sich Rieker nicht von Einseitigkeiten und Uebertreibungen frei; z. B. wenn er Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" als einen Rückfall Luthers in den mittelalterlichen Dualismus von Kirche und Staat beurteilt[1]), um dafür die Schrift „An den christlichen Adel" wegen ihrer echt reformatorischen, grundlegenden Konzeption eines einzigen und einheitlichen Sozialgebildes, nämlich der Christenheit, überaus zu loben und immer wieder zu benutzen.

Riekers Auffassung ist das genaue Gegenstück zu dem Geschichtsbild der Aufklärung: hatte diese die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche als zwei selbständigen, aus je ihrem eigenen Prinzip erwachsenen Sozialgebilde als Luthers große Entdeckung gepriesen gegenüber der mittelalterlichen Vermengung von Staat und Kirche zu der Einen Christenheit, so wirft Rieker umgekehrt dem Mittelalter gerade den Dualismus von Staat und Kirche vor und rühmt als echt reformatorisch die Ueberwindung dieses Gegensatzes in der höheren Einheit der alles umfassenden Christenheit, die Luther gebracht habe[2]). Daß beide Anschauungen Extreme sind, und zwar korrelative, und die geschichtliche Wahrheit bei keiner von beiden liegt, ist m. E. offenkundig.

Während Rudolf Sohms Entdeckung zunächst nicht wesentlich widersprochen wurde, forderte die Einseitigkeit der Aufstellungen Riekers mit Recht den Widerspruch der Forschung heraus. Damit haben sie das Verdienst, die wissenschaftliche Arbeit über Luthers Kirchenbegriff, speziell über das Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit, sehr angeregt zu haben (Vgl. K. Köhler, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1918, S. 44ff).

Auch Karl Eger[3]) vertritt in Bezug auf Luthers Gesellschaftslehre den *Corpus Christianum*-Gedanken. Zugleich sucht er die verschiedenen Phasen, in denen er in Luthers Entwicklung erscheint, zu zeichnen[4]). Ganz deutlich aus-

[1]) Die rechtliche Stellung usw. S. 66.

[2]) Diese Gegensätzlichkeit spiegelt sich auch in der jeweiligen Wertung der betr. Luther-Schriften wieder. Bei Rieker ist, wie gezeigt, „An den christlichen Adel" die Quelle schlechthin, die für die Erfassung der eigentlichen Ansichten des Reformators über Kirche, Staat und Gesellschaft ernsthaft in Betracht komme, bei der naturrechtlich bedingten Auffassung ist es umgekehrt.

[3]) Die Anschauungen Luthers vom Beruf, Gießen 1900.

[4]) Eger bringt auch wertvolle Beobachtungen über die Entwicklung, die Luthers Anschauung vom Berufe durchlaufen hat.

gesprochen findet er ihn in der ersten Phase, die durch Luthers Schrift „An den christlichen Adel", 1520, bezeichnet wird[1]). Luther habe damals noch gar nicht reflektiert über den Unterschied zwischen der Gemeinschaft, in der das Glaubensleben des Christen gepflegt werde, und den natürlichen Lebensgemeinschaften, in denen der Christ sich zu bewegen habe, sondern habe sich einfach an die vorhandene Anschauung von der christlichen Gesellschaft angelehnt. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Anschauung fehle bei Luther jede hierarchisch-theokratische Zuspitzung. Besonders hervorragend sei die Rolle, die im Organismus dieser christlichen Gesellschaft der Kaiser und die Reichsfürsten bezüglich der Abstellung der kirchlichen Mißbräuche spielten. Das Konzil, das Luther fordere, sei die eigentliche Darstellung der Idee von der christlichen Gesellschaft.

Die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit", 1523, bringe dann die reinliche Scheidung zwischen „Christlichem" und „Weltlichem"[2]). Hier seien die Grundsätze über das, was der weltlichen Obrigkeit an sich zustehe, im Gegensatz gegen die dem Evangelium feindlichen Obrigkeiten ausgeprägt und in der Theorie nicht wieder aufgegeben worden. Doch im Zusammenhang mit diesem Gegensatz seien hier die Funktionen der weltlichen Obrigkeit enger gefaßt worden, als es Luthers tatsächlicher Würdigung der äußeren Lebensgebiete entspräche. Wenn auch diese in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" betonte Selbständigkeit des weltlichen Regiments dauernd in Geltung geblieben, so sei Luther später doch durch den Begriff der „christlichen Obrigkeit" zu tieferer Würdigung dessen, was die Obrigkeit zu leisten habe, auch theoretisch fortgeschritten. Eger nimmt also eine Entwicklung in Luthers Ansichten über die Obrigkeit an, die sehr der Auffassung von S. Lommatzsch[3]) ähnelt.

Seit Ende der zwanziger Jahre werde von Luther die Grenze zwischen geistlichem und weltlichem Regiment minder scharf gezogen[4]). In den Vordergrund treten nicht wie früher der – keineswegs aufgegebene – Gesichtspunkt, daß das weltliche Regiment eine allgemein menschliche Einrichtung, ein Stück der Schöpfungsordnung in Selb-

[1]) S. 71 ff.
[2]) S. 83 ff.
[3]) Vgl. S. 40.
[4]) S. 138.

ständigkeit gegenüber der Heilsordnung sei, sondern vielmehr der andere, daß alle drei Stände zum Organismus der „Kirche" im Sinne der christlichen Gesellschaft gehörten.

In demselben Jahre, in dem P. Drews[1]) in seiner Arbeit zu dem Ergebnis kam, daß Luther grundsätzlich die moderne Scheidung von Staat und Kirche verfochten habe und die spätere Entwicklung zum Staatskirchentum in schroffem, wesensmäßigen Gegensatz zu Luthers eigentlichen Gedanken erfolgt sei, erschien unabhängig von ihm eine Abhandlung, die dasselbe Thema behandelte, aber die gegenteilige These als Resultat brachte: Heinrich Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit[2]). Hier gibt Hermelink auf S. 287 ff. die Stimmung wieder, aus der heraus Luther die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" geschrieben habe. Ein stärkeres Hervortreten eschatologischer Stimmungen in dieser Zeit erkläre, daß diese Schrift von der äußeren kirchlichen Organisation der Christenheit ganz absehe. Dann gibt Hermelink eine Analyse dieser Schrift. Hinsichtlich der kirchlichen Befugnis der Obrigkeit bei Luther kommt Hermelink zu dem Resultat, daß „weder die Schrift 'Von weltlicher Obrigkeit', noch die Gedanken in der 'Deutschen Messe' und anderwärts über Idealgemeinden im Widerspruch stehen zu der von Luther stets geteilten Vorstellung, daß letztlich die christliche Obrigkeit den einheitlich christlichen Gottesdienst in ihren 'hirtschaften' einzuführen und zu beaufsichtigen hat . . . . . R. Sohm hat im großen und ganzen richtig gesehen"[3]).

Der Gegensatz der Ergebnisse von Hermelink und Drews ließ Karl Müller das Problem aufs neue untersuchen. In dem Werke: „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther", Tübingen 1910, legte er sein Resultat vor.

Er stellt sich ganz auf Sohms Seite und betont stark, daß Staat und Kirche moderne Begriffe seien, die Luther noch gar nicht kenne. Nur auf dem Boden der mittelalterlichen Anschauung vom *Corpus Christianum* könne man Luther verstehen. Er habe ihre Grundelemente nicht durch andere ersetzt, sondern nur ihr Wesen anders gefaßt und

[1]) Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luther? 1908. Vgl. oben S. 57.
[2]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1908.
[3]) S. 322.

demgemäß ihr Verhältnis anders bestimmt[1]). In dem Verhältnis zwischen Obrigkeit und Kirche handele es sich bei Luther nicht um Kirche und Staat; das sei ein modernes Problem, weil der Begriff „Staat" ebenso modern sei, wie der der „Kirche" in unserem Sinne, der ihm entspräche[2]).

In eingehender Spezialuntersuchung zeigt Karl Müller dann die verschiedenen konkreten Stellungnahmen Luthers zu dem Problem des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Er bringt seine Entwicklung von 1518 bis zur Kirchenvisitation von 1528.

Dieses Buch von Karl Müller ist überaus wertvoll. Denn es stellt die Forschung auf sicheren Boden und bringt hier Abschließendes.

In einer Reformationsfestrede von 1917[3]) wiederholt Karl Müller diese Gedanken: „Es gibt [sc. nach Luther] eine äußere Kirche, die allgemeine Christenheit, die Einheit der christlichen Welt, die Gemeinschaft der christlichen Völker, im Gegensatz zum Islam und den andern Religionen". Dem stehe bei Luther die innere Christenheit, die unsichtbare Kirche gegenüber, deren „Kräfte gleichsam das Lebensblut seien, das den ganzen christlichen Körper durchströme und belebe".

Otto von Gierke[4]) schreibt: „Grade die Reformation war es, welche den theokratischen Gedanken mit Energie von neuem belebte"[5]). „Mochten die Reformatoren den Begriff der universellen Kircheneinheit in dem Begriff der unsichtbaren Kirche festhalten: dieser Begriff war kein Rechtsbegriff. Mochten sie die Lehre von den *potestates distinctae* fortführen: weder in dem reformierten Verfassungsideal des mit der Gemeinschaft der Gläubigen identischen republikanischen Gemeinwesens noch in den lutherischen Interpretationen des Landeskirchenwesen durch das Episkopalsystem und die Dreiständelehre bedeutete diese Trennung des *'regimen ecclesiasticum et saeculare'* mehr als eine Sonderung in der administrativen Organisation des Einen Körpers"[6]).

---

[1]) S. 6.
[2]) S. 22f.
[3]) Die großen Gedanken der Reformation und die Gegenwart, Tübingen 1917.
[4]) „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien", Breslau 1913.
[5]) S. 64.
[6]) S. 234 f.

Nach der grundlegenden Wiederentdeckung des *Corpus Christianum*-Gedankens für die moderne Lutherforschung durch R. Sohm fand eine zweite und wesentliche Bereicherung unserer geschichtlichen Erkenntnis von Luthers Gesellschaftsanschauung statt durch die in ihrer historischen Gesamtauffassung und Geschichtsschau genialen, in den Einzelheiten freilich oft anfechtbaren Werke von Ernst Troeltsch[1]). Wie sie im allgemeinen neue Gesichtspunkte und eine andere historische Luther-Wertung brachten, die dann unter dem Schlagworte, ob Luther ins Mittelalter gehöre[2]), eine lebhafte Diskussion zeitigten, so hat im besonderen Troeltsch nächst R. Sohm am stärksten unsere Erkenntnis von Luthers Staats- und Gesellschaftsbild gefördert. Während Sohm zu seiner Entdeckung im Weiterschreiten auf einer schon lange von der Wissenschaft betretenen Bahn gelangte, liegt bei Troeltsch ein völlig neuer Ausgangspunkt der Forschung vor. Er betrachtete Luthers Anschauungen zum ersten Male konsequent vom soziologischen Gesichtspunkte aus. Dieser Standort, weil der allgemeinste, umfassendste und neutralste, übertraf durch seine Ergebnisse die spezielleren und engeren, die die Forschung bis dahin geleitet hatten. Doch ist Troeltsch von jeder methodischen Einseitigkeit frei und zieht, sobald es die Sache erfordert, auch andere Gesichtspunkte heran; so besonders den ethischen.

Außer einer Bestätigung der Sohm'schen Entdeckung des *Corpus Christianum*-Gedankens[3]) von seinem neuen Gesichtspunkt her besteht der wesentliche Fortschritt, den Troeltsch für unser Problem brachte, kurz gesagt in dem Aufweis der fundamentalen Bedeutung, die der Begriff der „Ordnungen" (Familie, Obrigkeit, Predigtamt) in Luthers soziologischem Denken hat. Die Auffindung und Herausarbeitung dieses Gedankens ist im wesentlichen das Verdienst von Troeltsch[4]). Eine umfassende Analyse des

[1]) „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt", Berlin 1906; „Protestantisches Christentum und Kirche". In der „Kultur der Gegenwart", herausg. von P. Hinneberg, I, IV, Berlin und Leipzig 1906; „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", Tübingen 1912.

[2]) Vgl. dazu oben S. 16 ff.

[3]) „Beide Ordnungen, die gesellschaftlich-staatliche und die kirchlich-geistliche Einheit, fallen Luther wie dem Mittelalter ganz selbstverständlich zusammen". (Soziallehren, S. 470; vgl. ferner S. 484, 485, Anm. 523 f.)

[4]) Und neben ihm besonders von Georg Wünsch, Luther und die Bergpredigt, Tübingen 1920; vgl. 99 f.

Ordnungsbegriffes gibt Troeltsch in seinen „Soziallehren", S. 549—593, wo er im Anschluß an Luthardts Ethik auf den religiösen Gehalt des Ordnungsbegriffes hinweist (Die Ordnungen seien für Luther „die Larven Gottes").

Troeltsch sieht viel stärker als die, fast immer nur bei Luther oder der Reformation stehenbleibende Einzelforschung das Gesellschafts- und Staatsbild Luthers als eine Auszweigung und Variation der Soziologie des mittelalterlichen lateinischen Katholizismus an. Trotz tiefer Verschiedenheiten bewegen sich ihm doch Luther und der Katholizismus in einem gemeinsamen Rahmen[1]), den erst die Aufklärung lockere und sprenge. Durch diese universalgeschichtliche Perspektive ist es ihm möglich, Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung in umfassende ideengeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen und von daher zu begreifen.

Die Art freilich, wie Troeltsch bei Luther einen Dualismus zwischen Staats- und Civilmoral konstatiert, erscheint kaum haltbar. Holl ist da im Recht, wenn er das als Konstruktion abweist. Dem Reformator hat in der Tat nichts ferner gelegen als zwei Ethiken zu lehren, eine, die für das Staats- und Völkerleben, und eine andere, die für das Privatleben der Einzelnen gelte. Solche doppelte Ethik wäre ihm geradezu blasphemisch vorgekommen. Die ausnahmslose Giltigkeit der ethischen Grundsätze für alle Lebensgebiete, mit der jede Ethik steht und fällt, ist grade in der luther'schen Ethik deutlich zu sehen[2]).

Im engen Anschlusse an Troeltsch arbeitet Georg Wünsch noch stärker als dieser den religiösen Charak-

---

[1]) Soziallehren S. 439 Anmerk.

[2]) Das Richtige hat hier auch H. Steinlein, „Luther und der Krieg", Nürnberg 1916 gesehen: „Die scharfe Scheidung der beiden Reiche, des weltlichen und geistlichen, und die reinliche Auseinanderhaltung ihrer Prinzipien, die zunächst die innere Einheitlichkeit der christlichen Persönlichkeit zu zersprengen scheint, ist vielmehr das Mittel, diese Einheit in der Gesinnung zu wahren und zu ermöglichen. Grade indem der Christ nicht in falscher Weise die Grundsätze des Evangeliums in das Reich der Welt hineinmischt, kann er am besten dem Nächsten dienen und damit die Gesinnung betätigen, in welche sich alles christliche Handeln zusammenfaßt, nämlich die Liebe. Zugleich ergibt sich, daß Luthers scharfe Gegenüberstellung vom Reich Gottes und dem Reich der Welt doch nicht ein beziehungsloses unerträgliches Nebeneinander-Hergehen dieser beiden Gebiete zur Folge hat. Vielmehr entsteht grade auf diesem Wege eine sehr gesegnete Verbindung, nämlich durch die christliche Persönlichkeit. Durch sie können und sollen die Lebens- und Segenskräfte des Evangeliums auch dem Reich der Welt dargeboten und zugeführt werden" (S. 41).

ter und Gehalt dieses soziologischen Begriffes „Ordnung" heraus[1]). Die drei Ordnungen seien ein Stück göttlicher Vernunft, in die Welt zum Schutze gegen die Sünde hineingebaut. Im Laufe seines Lebens seien sie für Luther mehr und mehr zur Autorität geworden, fast wie die Schrift selbst. Nachdrücklich und mit ausführlichen Quellenbelegen weist Wünsch auf die religiöse Bestimmtheit von Luthers Obrigkeitslehre hin: „Es sind religiös-christliche, aus dem Jenseits erwachsene Motive, die Luthers Anschauungen von Obrigkeit, Staat und Politik beherrschen"[2]). Hier haben wir den völligen Gegensatz zu der Auffassung, die in Luther den Wegbereiter der modernen Staatsidee erblickt.

Seine Ansichten hierüber hat Wünsch noch einmal kurz zusammengefaßt in seinem großen Werk: „Evangelische Wirtschaftsethik", Tübingen 1927. Mit vollem Recht weist er hier den, besonders vor dem Kriege üblichen, oft mehr publizistischen als streng wissenschaftlichen Lobpreis Luthers ab als des Mannes, der mit genialem Spürsinn für die Besonderheit der politischen Lebenssphäre die moderne „Eigengesetzlichkeit" staatlichen Lebens erkannt und verkündet habe. Wünsch hebt nachdrücklich die Verschiedenheit der luther'schen und modernen „Eigengesetzlichkeit" hervor[3]) und warnt vor ihrer Fusion. Mit ein und demzelben Wort würden zwei ganz verschiedene Sachen bezeichnet; wegen dieser seiner Vieldeutigkeit täte man am besten daran, auf diesen Lieblingsterminus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ganz zu verzichten, wenn man in historischer Arbeit sich um die Erfassung von Luthers Soziologie bemühe. In knapper Ausführung weist Wünsch ferner — und damit legt er den Finger auf Wesentliches — auf die enge, einander ergänzende und regulierende Beziehung hin, die bei Luther zwischen den

[1]) Georg Wünsch, Luther und die Bergpredigt. Tübingen 1920; vgl. auch Wünsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen 1921.

[2]) Luther und die Bergpredigt, S. 129; vgl. auch S. 130.

[3]) Vor dem Kriege „glaubte man sich für die Theorie der Eigengesetzlichkeit auf Luther berufen zu können; das war aber eine andere Eigengesetzlichkeit als die von ihm gemeinte, eine Eigengesetzlichkeit, welche die Aufklärung, das Emanzipationszeitalter von Staat und Wirtschaft voraussetzte und glaubte, auf eine sachlich-christliche Kritik aus Wahrheit verzichten zu müssen, auf die Luther nicht verzichtet hat" (Evangel. Wirtschaftsethik. S. 325).

„Ordnungen" und der christlichen Liebe besteht[1]). Von hier aus verwirft er denn auch mit innerer Folgerichtigkeit eine Doppelethik bei Luther[2]). Allerdings bestehe nach Luther in der soziologischen Sphäre ein Primat der „Ordnung" vor der Liebe[3])[4]).

Ebenfalls atmen ganz den universalen Geist von Troeltsch' Arbeiten die überaus wertvollen „Studien zu Luthers Weltanschauung" von R. Wolff[5]). Wolff steht rückhaltlos auf dem Boden der *Corpus Christianum*-Anschauung für Luther. Zunächst nennt er die Voraussetzungen zum Verständnis von Luthers Staatsbegriff und der Frage: Staat und Kirche. Luthers Aeußerungen seien kein klares, in sich geschlossenes System, sondern durch eine konkrete Situation ausgelöste Reaktionen eines Propheten; darum seine vielen Widersprüche[6]). Ferner: man dürfe Luthers Ansichten nicht von dem modernen, aber ihm fremden Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche her erforschen, sondern müsse zu ihrem Verständnis stets von dem mittelalterlichen Gesellschaftsbegriff ausgehen[7]). Dann weist Wolff

[1]) „Wenn so die von Gott geschaffene Welt durch ihre Ordnung in sich selbst die Kraft zur Zügelung der Sünde, allerdings nicht zu ihrer Besserung, hat und sie durch den Gehorsam gegen die Ordnung zur Wirksamkeit kommt, so kennt Luther ein Moment, das wiederum den Maßstab für die Reinheit und Gottgewolltheit der Ordnungen darstellt: die Liebe. Beides: Ordnung und Liebe müssen sich in ihrer Auswirkung decken; denn Gott hat die Ordnung aus Liebe geschaffen, nicht um den Menschen zu knechten und in seiner Entfaltung zu hemmen" (S. 318).

[2]) „Luther selbst wollte die Amtsmoral immer vom Geiste der Liebe durchdrungen wissen, sie stand nicht zusammenhanglos neben der Moral der Bergpredigt; die Verbindung wurde dadurch hergestellt, daß es ein und dieselbe Person war, die gleichzeitig an beiden Welten Anteil hatte: an der Welt des Gottesreiches und der Welt der durch die Sünde verwirrten Gottesordnungen. Die Person der christlichen Obrigkeit war die Gewähr, daß auch die Gewalt im Dienste der Liebe stand" (S. 215).

[3]) „In dem Konflikt zwischen Ordnung und Liebe stand Luther selbst durchaus auf Seiten der Ordnung" (S. 319), wofür Wünsch Luthers Haltung im Bauernkriege heranzieht.

[4]) Erwähnt sei noch Wünsch' feine Bemerknng zum Naturrecht bei Luther: „Ebenso ist es Naturrecht, wie Luther die 'gesetzte' Obrigkeit mit schuldiger Ehrfurcht behandelt wissen will und den Gehorsam gegen sie fordert. Das ist irrationales Naturrecht, das er freilich noch tiefer auf den Willen Gottes zurückführt, trotzdem Naturrecht, weil an der Natur der Wille Gottes in Erscheinung tritt. Rational immanentes Naturrecht im modernen Sinne hat Luther — nebenbei gesagt — nicht gekannt" (S. 107).

[5]) Historische Bibliothek, Bd. 43, München und Berlin 1920.

[6]) S. 40f., 43f.

[7]) S. 42.

auf die Verschiebung der Terminologie hin, die seit der Aufklärung gegenüber Luther eingetreten sei.

Zur Analyse von Luthers Gesellschaftslehre selbst übergehend, stellt Wolff sich ständig kreuzende Gedankenreihen bei Luther fest: 1. die spirituale, jenseitige, in der Luther unbekümmert um die Unerfüllbarkeit in der Wirklichkeit das Seinsollende postuliert. Sie enthält Luthers Auffassungen von dem Wesen des Christen, seinem Begriffe Christenheit und dem Verhältnis von Mensch zu Christ[1] [2]). Die diesseitige, die eine innere Abfindung mit den gegebenen Verhältnissen ist[2]). Hier äußert sich Wolff zur Entstehung des Landeskirchentums und über Luthers Ansicht von den drei Ordnungen.

Insgesamt finden sich in Wolffs „Studien" eine Fülle feiner Beobachtungen und wertvoller Anregungen.

Klar und bestimmt lehnt Johannes Wendland[3]) jede Modernisierung der Anschauung Luthers über den Staat ab: „Man hat oft gesagt, die Bedeutung der Staatslehre der Reformatoren liege darin, daß sie die Selbständigkeit des Staates der Kirche gegenüber erkämpft und damit erst die ihm gebührende ethische Würde ein für alle Mal festgelegt haben. Dies ist allerdings die historische Konsequenz der Reformation gewesen. Aber diese Folge hat sich erst allmählich herausgestellt. Man darf den modernen Staatsbegriff nicht in die Worte Luthers oder Zwinglis oder Calvins eintragen[4])". Wendland weist dann mit Recht auf die zu sehr vernachlässigten Gegner der reformatorischen Staatsanschauungen hin. Daß in einer Kampfesstellung oft genug extreme und überspitzte Aeußerungen fallen, ist selbstverständlich. Methodisch ist es jedoch verkehrt, solche in oppositioneller Pointierung herausgeschleuderten Aeußerungen als kongruenten Ausdruck einer alle betreffenden Momente umfassenden geistigen Schau und Gleichgewichtshaltung zu werten[5]). „Alle Reformatoren kämpfen gegen zwei Fronten,

[1]) S. 45—51.
[2]) S. 51—57.
[3]) Handbuch der Sozialethik, Tübingen 1916.
[4]) S. 204.
[5]) Vgl. dazu auch A. E. Berger, Martin Luther II, 2, Berlin 1919, S. 26: „Luthers Formeln .... mußten zunächst Kampfformeln sein. Man versteht sie also nicht richtig, wenn man sie als reine Erzeugnisse des Gedankens oder vollends als zeitlose Wahrheiten behandelt, auf die man allerlei grundsätzliche Behauptungen über Wesen, Wert

gegen die römische Kirche und gegen die Täufer . . . Den Täufern gegenüber betonen die Reformatoren ähnlich wie die Scholastiker, daß die christliche Gesellschaft einen großen Organismus bilde, in welchem die Zwangsgewalt des Staates eine notwendige, wenn auch dienende Bedeutung habe, um die Bösen im Zaume zu halten. Auf der andern Seite wenden sie sich gegen die Vermischung der geistlichen Kraft des Evangeliums, das die Herzen von innen her durchdringt, und der äußeren Gewalt des weltlichen Schwertes [1])".

In aller Kürze entwickelt Wendland dann den *Corpus Christianum*-Gedanken mit seinem unaufgebbaren Doppelmoment, der Trennung von Staatlichem und Kirchlichem – beide Worte in einem allgemeinen Sinne genommen – und der organische Verbindung dieser beiden, an sich unterschiedenen Elemente zu einer neuen Einheit, auf der dann das Schwergewicht der eigentlichen praktischen und theoretischen Bedeutsamkeit liegt, nicht aber auf der an sich gegebenen, darum selbstverständigen, aber stets auch nur Voraussetzung bleibenden ersten Unterscheidung: „Der Ausgangspunkt Luthers (ebenso steht es bei Zwingli und Calvin) ist die klare Unterscheidung von Staat und Kirche, genauer von Zwangsgewalt und geistiger Wirkungsgewalt des Evangeliums, Weltreich und Gottesreich. Aber die Trennung zwischen beiden hat wohl das erste, aber nicht das letzte Wort. Denn der eigentliche Zweck des Staates lag nach den Reformatoren nicht in dem sittlichen Werte des Volkstums begründet. Der Staat hat schließlich eine religiöse Aufgabe. Er hat für den äußeren Bestand des rechten Gottesdienstes zu sorgen, also der Kirche seinen Schutz zu gewähren. Der Staat ist daher der christliche Bruder der Kirche. Beide wirken zusammen, um die über ihnen stehende höchste Idee, die des *Corpus Christianum,* der christlichen Gesellschaft und ihrer Einheitskultur zu verwirklichen. So wurde trotz der anfänglichen Trennung doch eine enge Verbindung von Staat und Kirche hergestellt . . . . Luther übertrug den Fürsten und Magistraten die äußere Fürsorge für die Kirche, da

und Ziel des Protestantismus, Vorzüge und Unzulänglichkeiten der Reformation zu gründen sich erlauben darf, sondern nur dann, wenn man stets der gegensätzlichen Zustände, Ideen und Ansprüche eingedenk bleibt, zu deren Bestreitung in ganz bestimmten Zusammenhängen sie geprägt worden sind". Vgl. auch R. Wolff's „Studien".

[1]) S. 204.

die Bischöfe sich den notwendigen Reformen versagten. Daher ergab sich als Folge: die Theologen hatten aus der Bibel festzustellen, was die reine Lehre sei, und ihr entsprechend den Gottesdienst zu gestalten. Die weltliche Obrigkeit hatte diese Lehre zu schützen, d. h. die dissentierenden Theologen ausser Landes zu jagen, nur den wahren Gottesdienst zu dulden. Gottesdienst andrer Konfessionen blieb verboten[1])".

Ein weiterer Anhänger des *Corpus Christianum* bei Luther ist Erich Foerster[2]): „Karl Holl hat den von Sohm und Rieker aufgestellten, auch von Karl Müller anerkannten Satz bestritten, daß Luther den Begriff der Einen Christenheit, in die man hinein getauft wird und deren Mitgliedschaft man empfängt, bewahrt habe. Man trete nach Luther in die Gemeinschaft der Kirche erst durch den Glauben als einen persönlichen, freiwilligen Akt. Damit habe Luther den Begriff der Christenheit im mittelalterlich-katholischen Sinne aufgelöst. Ich möchte das bezweifeln. Richtig ist, daß Luther als Glieder der Kirche nur die gelten läßt, bei denen die Gnadenmittel ihren Zweck erreichen, aber Luther denkt sich die Ungläubigen immer als die erst ungläubig Gewordenen, Abtrünnigen. Sie haben doch alle einmal zur Kirche gehört und zwar eben durch den Vollzug der Taufe, sie kommen aus der rechten alten Kirche her, und sie bleiben auch als Abgefallene in der Kirche. Damit aber ist die Einheit des Kirchengedankens gerade festgehalten. In der Tat gehören alle Getauften dazu. Das Nicht-Gläubig-Sein ist verursacht durch eine Tat des Menschen, das Gläubig-Werden ist kein freiwilliger Akt, sondern Gnade. Der Unterschied zwischen Luther und dem mittelalterlich-katholischen Kirchengedanken in dieser Hinsicht ist nur der, daß, was den Zusammenhalt der Christenheit schafft, nicht mehr die Unterwerfung unter den Papst, sondern unter die rein geistige Macht des Wortes ist. Soweit Taufe und Predigt unter den Menschen reichen, soweit reicht die Kirche. Kirche ist der Teil der Menschheit, der unter dem Einfluß des Evangeliums steht.

Ich setze hinzu, daß ich diese Gedanken von einer Einheit der christlichen Menschheit, die sich über den einzelnen, in ihr aufwachsenden Menschen ohne sein Wollen und Zutun

---

[1]) S. 205.

[2]) Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters. In „Festgabe für Julius Kaftan", Tübingen 1920.

breitet, nicht mittelalterlich, sondern ewig wahr finde; und daß der Mut, ein ganzes Volk, in dessen Mitte das Wort Gottes rein gepredigt und Kräfte christlicher Erziehung entfaltet werden, als christlich anzusprechen trotz aller Juden und Unchristen, die darin leben, von jedem Gläubigen gefordert werden muß. .... Wäre ein persönlicher, freiwilliger Akt das in die Kirche Einführende, so wäre die Kirche eine Vereinigung von Einzelnen und damit auch ihre Hervorbringung, so stünde der Einzelne über der Gemeinschaft, während die Kirche für Luther doch vor allem die verehrte, liebe Mutter ist, von der der Einzelne erst herkommt[1])".

Ferner: In der Schrift „An den Adel" „wird dieser als christlich angesehen, nicht um der persönlichen Gläubigkeit seiner Mitglieder willen ...., sondern weil er unter dem Einfluß des Wortes Gottes steht und als getaufter verpflichtet ist, die Widerstände zu brechen, die dem Worte Gottes im Wege stehen. Die Taufe steht dabei als Abkürzung für die ganze Entwicklung christlicher Lehre und Erziehung. Nun kommt hinzu, daß der Fürst das notwendige Handwerkzeug der Macht, um der Kirche zu helfen, besitzt, und in der Christenheit gilt die Regel, daß jeder seine Habe zum Gemeinnutzen zu verwenden hat. Will er nun ein christlicher Fürst sein, ein Fürst, wie er im Wirkungskreis des Evangeliums allein sein sollte, so darf er sich dieser Aufgabe nicht entziehen. Er hat das Recht, in die kirchlichen Dinge einzugreifen, wenn es not ist, nicht erst dann, wenn er mit einer persönlichen Willensentscheidung gläubig wird; er hat dieses Recht als christlich Getaufter, und wenn er es übt, so ist dies ein Zeichen dafür, daß er dem göttlichen Worte gehorcht, wenn nicht, daß er es verachtet[2])".

„Luther leitet also nicht aus der Gläubigkeit des Fürsten ein Recht zur Reformation ab, sondern er begründet eine Pflicht aus der Tatsache, daß der Fürst christlich erzogen ist.

Diese Ueberzeugung rechtfertigt auch die landesherrliche Visitation und damit das landesherrliche Kirchenregiment. In einem Lande, dessen Bewohner getauft sind und das Wort haben, da hat der Landesfürst andere Pflichten und Aufgaben als unter Juden und Türken. Darauf kommt es an, nicht auf die persönliche Gläubigkeit, die, weil un-

[1]) S. 93.
[2]) S. 95.

sichtbar, niemals einen Rechtstitel hergeben kann. Diese Pflicht bliebe auch dann bestehen, wenn sich der Landesfürst ihr aus Schwäche oder Trotz entzöge. Sie ist mit einer Tatsache gegeben, die außerhalb seines Willens liegt. Das landesherrliche Kirchenregiment widerspricht dem Grundgedanken Luthers nur dann, wenn es die Grenzen mißachtet, die allem Regiment gesteckt sind, allem Gebrauch des Schwertes, d. h. des physischen Zwanges. Wenn Luther .... als Machtgebiet des weltlichen Regiments das Erdreich, Leib und Gut beschreibt und davon das Gottesreich unterscheidet, darin niemand Gott gleich sein darf, so ist zu bedenken, daß die Fürsorge für Kirche, Schule, Predigtamt, Gottesdienstordnung, die Verhütung von Aufruhr und Rotterei und das Verbot der Gotteslästerung für Luther ganz unzweifelhaft zum Erdreich gehörte, letzteres, weil Gotteslästerung über das Land Fluch und Unglück bringt. Damit, daß der Fürst dies an sich nimmt, wird also keine *rapina divinitatis* begangen[1])".

Besonders bemerkenswert für das Bild von der Geschichte der Forschung ist ein neues Motiv, das hier zum ersten Male aufzutauchen scheint. Foerster versucht nämlich, den Bann des ausschließlichen Historismus in unserer Frage zu lockern und zu einer positiven, zeitlosen Wertung zu kommen. Alle andern Forscher verraten, sofern sie überhaupt eine persönliche Stellungnahme andeuten oder diese sich erschließen läßt, immer nur ein rein historisches Verhältnis zur *Corpus Christianum*-Idee. Im Besitz der geschichtlichen Einfühlungsgabe vermögen sie wohl ihre zentrale Stellung in Luthers soziologischem Denken anzuerkennen und auch gewisse Momente von ihr anzugeben. Aber in ihrer Wertung scheint sie ihnen nur eine seltsame, einer längst versunkenen Zeit angehörige Größe zu sein und weiter nichts. Von der inneren Gewalt und Hoheit der religiösen Kraft, die sie gebar und die sie fühlbar atmet, spüren sie kaum etwas[2]). Daß in der rein geschauten *Corpus Christianum*-Idee in der Tat überzeitliche und bleibend wertvolle Motive liegen, die überhaupt nur zu tiefst die Beschäftigung mit ihrer Entwicklung lohnen und kraft deren dieses Studium eine bildende und berei-

[1]) S. 96.

[2]) Nur Wünsch und auch Troeltsch (für später vgl. besonders Joh. Kühn) scheinen in dem Punkte der Nachfühlung der religiösen Kraft eine Ausnahme zu bilden. Eine positive Wertung für die Gegenwart in irgend einem Sinne liegt jedoch m. E. beiden fern.

chernde Wirkung auf den heutigen Menschen übt, darauf wird nirgends in der am *Corpus Christianum* orientierten Gruppe hingewiesen [1]). E. Foerster allein macht eine Ausnahme. In ihm bahnt sich eine andere Bewertung an: er hebt aus dem *Corpus Christianum*-Gedanken Momente heraus, die ihm auch für die Gegenwart von großer Bedeutsamkeit sind. Es ist denkbar, daß die weitere Verfolgung dieser Linie die streng historische Forschung überraschend befruchten und ihr neue, größere und vor allem lebendigere Perspektiven und Antriebe schenken mag, kraft der seltsam verschlungenen Rück- und Wechselwirkung, die alles wirklich Lebendige auf die Wissenschaft übt.

Daß andrerseits in der von E. Foerster geübten Wertung und Nutzbarmachung dieser geschichtlichen Erkenntnis für die Gegenwart tiefe Gefahren schlummern — wer wollte das leugnen?

Auch der Kirchenrechtler Joh. Victor Bredt [2]) ist der Ansicht, daß Luthers Auffassung über das Verhältnis des Fürsten zur Kirche „im Grunde nichts Anderes als die alte Zwei-Schwerter-Lehre" ist. „Luther lag nichts ferner, als etwa ein Recht des Fürsten über die Kirche anzuerkennen, sondern es handelt sich bei ihm lediglich um ein Amt in der Kirche . . . Der Fürst ist nur der *Defensor fidei* und der *Advocatus ecclesiae,* und in diesem Sinne bedeutet die Stellung des Fürsten der Kirche gegenüber nach Luthers Auffassung viel weniger ein Recht als eine Pflicht. Er macht den Fürsten geradezu verantwortlich für die Einführung des seiner Ansicht nach allein richtigen Glaubens und daran anschließend für die Handhabung der rechten Ordnung in der Kirche. Solche Forderungen kann er aber natürlich nur stellen an einen Fürsten, der auch ein gläubiger Christ ist, und so wendet sich Luther grundsätzlich nur an die gut christliche Obrigkeit und kann sich nur in ihrer Hand das Kirchenregiment vorstellen [3])."

[1]) Offenbar in dem stillschweigenden Bewußtsein, daß vorschnelle Wertungen die Unbefangenheit des Blickes nur trüben und darum zunächst von dem Streben nach richtiger Erfassung dessen, was wirklich gewesen ist, fernzuhalten sind, an sich ein durchaus richtiges Prinzip. Ist aber diese Herausarbeitung des geschichtlichen Tatbestandes zu einem gewissen Abschluß gediehen, so scheint sich immer die Frage nach dem Wert oder Unwert, Sinn oder Unsinn des Erarbeiteten notwendig zu erheben. In unserm Zusammenhang meldet sich bei Foerster diese zweite und unverlierbare Tendenz der geschichtlichen Forschung an.

[2]) Neues evangel. Kirchenrecht für Preußen, I. Berlin 1921.

[3]) S. 169.

Und auf S. 165: „An eine neben dem Staate stehende Kirchengemeinschaft hat Luther nicht gedacht[1])."

Damit lehnt Bredt deutlich die heutige Trennung von Staat und Kirche als zwei gesonderter, auf einem eigenen soziologischen Prinzip beruhender Lebensbereiche für den Reformator ab. Luther denkt eben soziologisch ganz anders, als wir es heute tun.

Gegner der Auffassung, daß Luther nur die (naturrechtliche) Trennung von Staat und Kirche gebracht habe, ist auch Hans Heinrich Borcherdt[2]): Luther hat „eine klare und festgefügte Auffassung vom Wesen der Obrigkeit"[3]).

„Luther hat kein neues politisches und kirchenorganisatorisches Programm aufgestellt. Infolgedessen tritt eine Verschiebung der Grundelemente [sc. der mittelalterlichen Sozialanschauung] nicht ein. Wohl aber ändert sich die Bedeutung der beiden Gewalten . . . . Seit den Tagen der Reformation ist eine neue Abgrenzung der beiden Gewalten erfolgt, die keineswegs mit der heutigen, erst aus der Aufklärung herausgewachsenen Trennung von Staat und Kirche identifiziert werden darf, die aber doch, durch Anerkennung der Selbständigkeit der Staatsgewalt, einen Schritt zur neuen Zeit darstellt"[4]).

Wenn Joh. Kühn[5]) auch nicht ausdrücklich zu unsrer besonderen Frage sich äußert, so enthält sein Werk doch implicite eine eindeutige Stellungnahme zu ihm. Kühn's Formulierungen liegen durchaus in der Linie dessen, was hier mit *Corpus Christianum* gemeint ist:

„Luther hat zwei Ausgangspunkte. Erstens sieht er den Sinn der weltlichen Obrigkeit im Schutze der Guten und Bestrafung der Bösen. Zweitens ist ihm das Christentum ein von dem Weltlichen absolut geschiedenes geistliches Reich. Wäre er reiner Spiritualist, er wäre mit diesem

[1]) In der kirchenrechtlichen Spezialliteratur hat sich im wesentlichen der *Corpus Christianum*-Gedanke durchgesetzt; vgl. Emil Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechtes, Leipzig, 1903, S. 83 f. und insbesondere Sehling, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Berlin, 1914, S. 6 f.

[2]) „Luthers Anschauungen vom Wesen der Obrigkeit". In der Münchener Luther-Ausgabe Bd. 4, 1923.

[3]) S. XI.

[4]) S. XIV.

[5]) „Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religion- und Geistesgeschichte". Leipzig 1923.

Reiche zufrieden und überließe das Weltliche sich selbst. Das kann er nicht. Seine große Gottesanschauung hindert ihn daran. Gott ist ein Herr aller Welten, nicht bloß der Erweckten, und er will in aller Welt, so oder so, herrschen. Aber der eigentliche Weltzweck ist doch das Spiritualreich. Das weltliche Reich besteht nicht zu eigenem Recht. Es steht nicht neben dem spiritualen, sondern unter ihm. Zweck des obrigkeitlichen Zwanges ist, daß die Frommen das Evangelium hören können, sind die *pii,* ist die *ecclesia.* Ihr Bestehen fordert das Walten des Schwertes! Und so können sich auch Christen am Werk der Bruderliebe zur Bändigung der Unchristen beteiligen. Nötig haben sie dergleichen nicht. Ihre Heimat ist wo anders. Auf diesen Sachverhalt ist nun die Scheidung von Gesetz und Evangelium übertragen. Wie das Evangelium eine Vorstufe im Gesetz hat, so das geistliche Reich eine Vorstufe im weltlichen. „Gesetz" wird dementsprechend doppelt ausgelegt. Es ist 1. = Staat, 2. = Gesetzespredigt. Damit ist die Bändigung der Unchristen zu äußerer Ehrbarkeit als niedere Stufe in den Heilsplan einbezogen. Zwar mit der Seligkeit hat das nichts zu tun. Aber sie ist Gottes ausdrücklicher Wille. Sie hat ihre besondere Verheißung (zeitlicher Güter). Aber sie ist nicht selbständig. Sie ist nur eine Unterstufe und muß sich nach der Oberstufe richten. Die Religion der Oberstufe ist auch für sie maßgebend. Das „Wort" beherrscht sie wie jene, nur mit dem Unterschied, daß es dort als Evangelium und Gnade auftritt, hier dagegen als Gesetz, das man „wissen" muß, es entstehe Glaube daraus oder nicht.

Wiedergeburtstheologie und Gottes Herrschaft über die Welt sind einen wunderlichen Bund miteinander eingegangen. Die erste hat kein Interesse am Weltlichen, die zweite muß es sich untertan machen. Das geschieht in Gestalt einer Unterstufe des Gnadenreiches. Und es ist ohne Intoleranz undenkbar. Der Stufenbegriff ist aber nicht das Treibende, sondern nur ein Denkmittel zum Zusammenschluß der widerstrebenden Gebilde, ein Ergebnis einer Kreuzung.

..... In einer christlichen Gemeinde steht alles zusammen, was irgendwie zum Wort hält, wie auch immer es von ihm berührt ist. Es ist das Ideal des prophetischen Gotteskämpfers, in dem spiritualistische Scheidungsbedürfnisse zurückgetreten sind[1])".

[1]) S. 93f.

„Die Offenbarung ist für Luther nichts Vergangenes. In der gepredigten Botschaft lebt sie höchst wirklich unter uns. Das Göttliche ragt dadurch mitten in unser Leben hinein. Es tritt zugleich als durchgehende Forderung an uns auf. Die Kategorien von „sichtbar" und „unsichtbar" sind hier ganz unzulänglich. Der Prophet weiß mit dieser Scheidung nichts anzufangen. Wohl ist die wahre Kirche unsichtbar; aber zum Wesen der Offenbarung gehört ja grade, daß sie zugänglich ist. Sie muß im Gegenteil einen hohen Grad von Sichtbarkeit besitzen. Es geht auch nicht an, sie etwa nur auf das Geistige zu beschränken. Ihr wesentlicher Inhalt ist geistlicher Art. Das besagt aber nicht, daß sie in ihren Wirkungen das rein Geistige nicht überschreite. Denn der moderne Beurteiler vergißt immer, daß sich aus Luthers prophetischem Offenbarungsgedanken unmittelbare Folgesätze ergaben, die es nicht erlaubten, beim Geistigen stehen zu bleiben. Diese Folgerungen stecken in dem Satz: Gott lebt im „Wort" der Predigt. **Dies Wort,** so ist sein Wille, **und kein anderes soll gepredigt werden:** folglich muß dem Evangelium Raum gegeben, müssen Prediger angestellt, erhalten, geschützt werden. **Dies Wort und kein anderes soll gepredigt werden:** folglich müssen abweichende Lehrer entfernt, alle Verunehrung des Wortes unterdrückt werden. **Dies Wort und kein anderes soll gepredigt werden:** folglich müssen es die Menschen auch hören[1]). Es ist nicht anders: die Offenbarung ragt aufs stärkste in die sichtbare Welt hinein. Ist sie auch eine rein religiöse Macht, so ist sie darum nicht weniger eine Macht, die über das Leben herrschen will. Sie fragt nicht danach, ob jemand ihr zuruft: halt, hier trittst du aus dem Geistigen ins Leibliche. Der Luther, der für das Gottesreich streitet, kennt solche Bedenken nicht. Er kann sie nicht kennen, denn das hieße menschliche Rücksichten göttlichen überordnen[2])".

„Luther scheut sich nicht, [bei seinem Kampf für die unbedingte Anerkennung des offenbaren Gotteswillens] ein Element aufzurufen, das eigentlich weder dem Christentum noch dem Mittelalter, sondern einer primitiven Stufe angehört, aber . . . . noch überaus lebendig und wie kein anderes geeignet war, die Massen zu ergreifen: die Vorstellung von der Gesamtverantwortung, Gesamthaftung der

[1]) Alle Sperrungen stammen von Kühn.
[2]) S. 101. Vgl. dazu auch S. 106, 109.

sozialen Gemeinde gegenüber den höheren Mächten. Luther hat zu allen Zeiten mit dieser Vorstellung gearbeitet..... So primitiv diese Gedanken sind, so wuchtig sind sie. Luther stellt sie zwanglos in den Dienst seines prophetischen Gottesgedankens. Sie bilden eine und vielleicht die tiefste Wurzel seiner Anschauung, daß die Religion zum „Stadtrecht" gehöre (W A 31 I, 208)[1])".

„Immer wieder wird behauptet, der Reformator sei von den Idealen seiner Frühzeit abgefallen. Meine ganze Darstellung, die sich vornehmlich auf frühere Aeußerungen stützt, widerstreitet dem. Ein eindeutiges Programm, von dem er abgefallen wäre, hat er niemals aufgestellt[2])".

An Joh. Kühn ist wohl — neben dem überaus Wertvollen, das er sonst bringt, — das in diesem Zusammenhange am bedeutsamsten, daß es ihm gelingt, so stark und wuchtig wie sonst niemand in der einschlägigen Forschung, den prophetischen Charakter der luther'schen Gottesanschauung herauszuarbeiten, um es dann ganz einsichtig zu machen, wie dieser luther'sche Gott, weil erfüllt und geladen mit unerhörtesten Spannungen und Energien, jede Einengung auf den Bereich des Geistigen schlechterdings sprengt und mit innerer Notwendigkeit die Herrschaft über die gesamte Wirklichkeit, und damit auch über die des staatlich-gesellschaftlichen Lebens, beansprucht. Kühn gelingt es tatsächlich, der Erfüllung einer alten Forderung der Wissenschaft beträchtlich näher zu kommen: man müsse zum Verständnis von Luthers staatstheoretischen Ansichten von seiner Religion ausgehen. Doch dies Postulat, in unzähligen kleinen und großen Aufsätzen, Reden und Abhandlungen erhoben, blieb tatsächlich eine bloße Forderung, die mehr und mehr zu einer stehenden Formel wurde. Was hier und da als ihre Verwirklichung angeboten wurde, blieb blaß und kraftlos und genügt in keiner Weise. Kühn gelingt es am besten, sie zu erfüllen. Selbstverständlich fehlen auch hierbei ihm nicht Vorgänger, wie etwa Troeltsch, Wünsch u. a.

Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß dieser Einbau der irdisch-staatlichen Welt in die Herrschaft Gottes die urlutherische Scheidung von weltlichem und geistlichem Reich in keiner Weise antastet. Es heißt die geschichtliche Gedankenwelt Luthers verkennen, wenn man eins gegen das

[1]) S. 114.
[2]) S. 115.

andere ausspielt. Das Gegenteil ist der Fall; so seltsam und fremd für modernes Empfinden ist Luther in der Tat. Er vermag ihre stärkste innere Zusammengehörigkeit zu verkünden. Das kann er, weil beide Gedanken ihm gewissermaßen auf zwei verschiedenen Ebenen liegen und darum nicht mit einander zusammenprallen. Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses einer gegenseitigen Ergänzung sei als auf ein Analogon auf das zwischen Form und Materie hingewiesen. Kühn sagt mit vollem Recht, daß bei Luther das weltliche und geistliche Reich so sehr voneinander verschieden seien und doch zugleich so eng zusammengehörten wie Gesetz und Evangelium.

Gegenüber dieser luther'schen, den heutigen Menschen völlig fremd anmutenden Geisteswelt, die noch dazu von seltsamen Affekten und ganz eigenartigen Absolutheitsforderungen durchglüht ist, versagt das überkommene Denkschema: Luther habe grundsätzlich die saubere und einwandsfreie Trennung von Staat und Kirche gebracht. Diese Kategorie ist zu schmal und arm, als daß sie das Beste in den betreffenden Aeußerungen Luthers in sich auffangen könnte. Das ist ohne weiteres fühlbar. Es wäre so, als wollte man eine geometrische Zeichnung einem glühenden und ständig arbeitenden Vulkan gleichsetzen.

Zum Abschluß sei noch aus dem Vorwort zu Kühns Werk eine Aeußerung mitgeteilt, in der er sich direkt zur *Corpus Christianum*-Theorie äußert: „Holl ist nicht Sohm, aber Rieker gegenüber in Terminologie und Begriffsbestimmung weithin im Recht. In der Sache selbst denke ich anders als Holl[1])".

In einer Spezialuntersuchung liefert Walter Köhler[2]) einen auf exakter Wortphilologie aufgebauten und darum so wertvollen Beitrag zur Lösung des Problems. Nachdem er es formuliert hat[3]), prüft er nun die in Frage kommenden Ausdrücke auf ihren Sinn. Für die Schrift „An den christlichen Adel" kommt er dadurch zu folgendem Ergebnis:

„'Die Christenheit' ist die Gesamtheit der Christen, sei es — so in der Regel — auf Erden, sei es in einem be-

[1]) S. XVI.

[2]) Zu Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation". Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abteil. Bd. 45. 1925.

[3]) „Die .... Erörterung über die Gesellschaftslehre der Schrift „An den christlichen Adel" dreht sich .... um den Begriff der Christen-

stimmten Reich oder auch in einer Stadt. Es sind nicht nur die Namenchristen, so gewiß freilich auch diese, es sind aber auch nicht nur die gläubigen Christen, so gewiß freilich diese ganz besonders. Es ist 'das Ganze'" [1]).

„Dank dem 'wahrhaftig geistlichen Stande' aller Christen ist der Standesunterschied der katholischen Kirche durch einen Amtsunterschied ersetzt. Das Wirkungsfeld dieser Funktionäre ist 'die Christenheit', d. h. die christliche Gesellschaft, die *universitas Christianorum* . . . . Unter den Amtsunterschieden hebt Luther zwei besonders heraus: die sogenannte 'weltliche Gewalt' und 'die, so man jetzt geistlich heißt oder Priester'. Beider Tätigkeit dient dem gleichen Zweck: Amtswirksamkeit zum Besten der Christenheit" [2]).

„Wie wäre dieser so in Aemtern und Ständen differenzierte Körper das *corpus mysticum?!* Es ist die christliche Gesellschaft, innerhalb derer die weltliche Obrigkeit als Hauptfunktionär wirkt. Ihre Tätigkeit wird dabei ausdrücklich als 'leiblich Werk' bezeichnet; das ist gedacht als Gegenstück zu der Funktion der Predigt und Sakramentsverwaltung der 'Priester'" [3]).

„Fragen wir: was ist das Ganze, innerhalb dessen sich beide Arten von Werken vollziehen?, so lautet die Antwort: eben der Körper der Christenheit" [4]).

„Der Begriff 'Christenheit' ist in der Schrift 'An den christlichen Adel' nicht eindeutig. Die 'Christenheit' bedeutet teils die Gesamtheit der Christen, teils die Gesamtheit der gläubigen Christen. Die letztere ist das *corpus mysticum*. Indem nun dieses innerhalb der Gesamtheit der Christen steckt und sie mit ihren Lebenskräften durchdringt, kann auch diese als 'Körper der Christenheit' vorgestellt werden. Jedes Glied des *corpus mysticum* ist zugleich Glied der Gesamtheit der Christen, aber nicht umgekehrt. Infolgedessen sind, wofern nicht rein theoretisch die Gesamtheit der Christen als 'äußere' abgehoben wird,

heit. Je nach seiner Fassung bestimmt sich der Aufbau der gesellschaftlichen Ordnung bei Luther; die einen (unter Führung von Sohm) lassen ihn auf grundsätzlich mittelalterlicher Basis nur eine Art Schwerpunktsverschiebung der dirigierenden Faktoren dank neuer Funktionsumgrenzung vornehmen, die andern (unter Führung von Holl) schreiben ihm die Aufrollung jener mittelalterlichen Grundlage und den Durchbruch moderner gesellschaftlicher Ordnungen zu" (a. a. O. S. 18).

[1]) S. 27.
[2]) S. 30.
[3]) S. 31 f.
[4]) S. 32.

in die Gesamtheit der Christen die Glieder des *corpus mysticum* einbezogen, und es wird in den Aussagen von jener oder den Forderungen an jene auf dieses teils mehr, teils minder reflektiert. Speziell das neu gewonnene Recht der Obrigkeit, bei der Reformation der Christenheit mitzuwirken, bleibt unablöslich von der Struktur des *corpus mysticum,* die keine Standes-, sondern nur Funktionsunterschiede kennt. Die Obrigkeit ist 'weltlich-christliche Gewalt', d. h. sie hat gerade in ihrer Weltlichkeit dank ihrer Zugehörigkeit zum *corpus mysticum* als Mit-Glied Rechte und Pflichten"[3]).

Was Walter Köhler hier feststellt, ist das *Corpus Christianum* als Grund und Rahmengedanken der Gesellschaftsanschauung Luthers. Damit stimmen ferner mit innerer Notwendigkeit gewiße, Holl's Aufstellungen korrigierende Aeußerungen zusammen, die in die Untersuchung hier und da eingestreut sind. Vgl. dazu S. 34:

„Zur Unterstützung seiner Auffassung hat Holl (Luther[2], S. 341) darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung der christlichen Gesellschaft als *Corpus Christianum*, die man bisher allzu selbstverständlich hingenommen hatte, in der Literatur nicht zu belegen sei, also auch wohl bei Luther unter dem 'Körper der Christenheit' nur das *Corpus Mysticum* verstanden werden müße. Ein literarischer Beleg für *Corpus Christianum* gleich christliche Gesellschaft ist seitdem nicht erbracht worden. Möglich, daß er überhaupt nicht erbracht werden kann. Immerhin darf ich vielleicht hinweisen auf den von Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. (1903) S. 252 ff analysierten Traktat: quaestio de potestate papae". Köhler weist dann auf eine Parallelstelle hin und fährt auf S. 35 fort:

„Aber davon abgesehen verliert dieses ganze Argument Holls sein Gewicht, wenn sich die Verwendung jenes Begriffes spontan aus dem Vorstellungskreise Luthers begreiflich machen läßt, sodaß es überlieferter Termini nicht bedarf. Und das dürfte sich zeigen lassen".

Eine weitere Korrektur von Holl bringt W. Köhler auf S. 36: „Holl hat mit starkem Nachdruck bei Luther die Tätigkeit der Obrigkeit als solcher und als *praecipuum membrum ecclesiae* unterschieden wissen wollen; ich weiche nur darin von ihm ab, daß nach meiner Auffassung die Obrigkeit bei ihrer gesamten Wirksamkeit innerhalb eines christlichen Rahmens steht, der sog. äußeren Christenheit,

[3]) S 36.

also unter allen Umständen selbst 'christliche' Obrigkeit ist. Erst innerhalb dieses allgemein christlichen Rahmens tritt die Differenzierung ein. Je nach den Aufgaben. Es kommt dann jeweilig darauf an, wo sie einzugreifen die Pflicht hat. Sie kann es tun als *membrum* (Mit-Glied) des 'ganzen christlichen Körpers', d. h. der christlichen Gesellschaft oder als *(praecipuum) membrum ecclesiae.* Jener Kreis ist der weitere, dieser der engere. Immer aber wurzelt das innere Recht ihrer Tätigkeit in der Struktur des *corpus mysticum.* Indem Luther jenen christlichen Rahmen beibehält, hat er die mittelalterliche Gesellschaftsordnung nicht zersprengt; wohl aber lockert er sie auf, dank jener Unterscheidung".

Dann aber weist W. Köhler darauf hin, daß Holl die Hauptstelle, auf die sich vor allem Rieker gestützt hat, richtig interpretiert habe: „Es ist das Verdienst von Holl, in einen lange herrschend gebliebenen Irrtum die nötige Klarheit hineingebracht zu haben. Die berühmte Stelle: 'Christus hat nicht zwei noch zweierlei Körper, einen weltlich, den andern geistlich; ein Haupt ist und ein Körper hat er', bezieht sich nicht auf die äußere Christenheit, die christliche Gesellschaft als einen Organismus, sondern auf die innere, das *corpus Christi mysticum* (Holl, Luther[2], S. 339ff.)".

Am Schluß seiner Untersuchung nimmt W. Köhler wertend folgendermaßen Stellung zu dem von ihm herausgeholten geschichtlichen Befund: „Der Rahmen der äußeren Christenheit, des Wirkungskreises, aus dem im Mittelalter, auch bei seinen Reformen, alles für die Verhältnisbestimmung folgte, ist für Luther nicht wesentlich, sondern unwesentliche Voraussetzung". Seine eigene Auffassung beurteilt er darum als „nicht mehr schlechthin Sohm" und „nicht ganz Holl" [1]).

Da es hier einzig auf die Auffassung und Herausstellung des *Corpus Christianum*-Gedankens als bei Luther vorhanden, und zwar als Grundgedanke oder Rahmengedanke, wie W. Köhler sagt, ankommt, aber garnicht auf die persönliche Wertung dieses Gedankens durch den einzelnen Forscher, gehört W. Köhler's Abhandlung, die sein Vorhandensein bei Luther exakt nachweist, zweifellos zu dem am *Corpus Christianum* orientierten Typus der Forschung.

[1]) S. 36.

## IV. Kapitel.

### Zwiespältige Stellungnahmen.

Die Reihe der Forscher, die das *Corpus Christianum* für Luther vertreten, ist hiermit, soviel ich sehe, abgeschlossen. Anhangsweise ist noch auf drei Gelehrte einzugehen, bei denen sich ein Schwanken zwischen der Bejahung dieser Ansicht und ihrer gleichzeitigen praktischen Negierung findet.

Als erster wäre zu nennen Georg Jaeger[1]). Seine Grundthese ist: „Mittelalterliche und moderne Elemente durchdringen sich in Luthers Staatsauffassung[2])." Zunächst sei nun eine kurze Zusammenfassung dessen gegeben, was Jaeger unter „mittelalterlichen Elementen" versteht; dem möge dann eine solche der „modernen" folgen.

„Die theokratische Idee des Mittelalters war in Luthers Geist lebendig gewesen: auch er betrachtet die Christenheit als einen von Gott beherrschten Einheitsstaat[3])". Freilich glaubt Jaeger, daß Luther diese „religiöse Idee des Mittelalters ihres historischen Charakters entkleidet und als sittliches Prinzip beibehalten[4])" habe. Jaeger sieht also das luther'sche *Corpus Christianum* vorwiegend unter dem ethischen, aber nicht auch unter dem religiösen Gesichtspunkt. Bei so einseitiger, ja ausschließlicher Betonung der ethischen Momente in der luther'schen *Corpus Christianum*-Idee besteht nun freilich die große Gefahr, das eigentlich Konstituierende des *Corpus Christianum* nicht mehr (besser gesagt: noch nicht) zu sehen, vielmehr an dem Herzstück dieser Idee blind vorbeizugehen und sich den Zugang zu ihrem wahren Verständnis zu verschließen. Insbesondere wendet sich Jaeger ferner dagegen, daß Luther die Eigengesetzlichkeit des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens

[1]) „Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Preußens." Preuß. Jahrbücher, Bd. 113. 1903.
[2]) S. 237.
[3]) Ebenda. Vgl. auch S. 217.
[4]) S. 239.

gebracht habe. Er weist auf die Inkonsequenz hin, die Luther mit dieser vermeintlichen Entdeckung begangen hätte.

„Wenn Luther in einer grundsätzlichen Erklärung den Staat als das Reich bezeichnet, für dessen Regiment Vernunft und Erfahrung maßgebend seien und das der heiligen Schrift nicht bedürfe, so scheint auch vom politischen Standpunkte aus das Band zwischen Religion und politischem Leben zerrissen. So wäre also die Freiheit des Staates und seiner Rechtsordnung wirklich, wie eine weitverbreitete Theorie behauptet, die wichtigste Folge, ja das Werk der Reformation, das die nationale Entwicklung befruchtet und politisches und soziales Leben ihren eigenen Gesetzen zurückgegeben hat. Dann hätte Luther den individuellen Geist befreit, aber die Einheit der äußeren und geistigen Welt, die stolze Idee des Mittelalters, zertrümmert. Dem geängsteten Gewissen hätte er eine Zufluchtsstätte geschaffen, aber auf dem höchsten Gebiete des Handelns, im Staats- und Gesellschaftsleben die Religion neutralisiert. Er hätte das christliche Gesellschaftsideal zerstört und der Vernunft und dem Eigennutz bei der Organisation des Gemeinlebens schrankenlose Freiheit gewährt, während er die Schwäche, Unzulänglichkeit und irreführende Gewalt der gleichen Kräfte im sittlichen Dasein des Individuums klar erkannte. Diese Anschauung . . . wird der Eigenart Luthers nicht gerecht[1])."

Aber – und damit taucht die zweite Gedankenreihe in Jaegers Abhandlung auf — Luthers „mittelalterlicher Gedanke wird durch eine Auffassung durchbrochen, die nominalistischen Ursprungs ist und in den naturrechtlichen Theorien wiederkehrt[2])". Doch ist die nähere Ausführung dieses Gedankens bei Jaeger zum mindesten unglücklich, wenn nicht gar geschichtlich unzutreffend. Es ist in Wahrheit keineswegs so, daß Luther sich von der „Einheit der christlichen Gesellschaft" und dem „Dualismus von Staat und Kirche, der

[1]) S. 230. Vgl. auch S. 215: „Die Begründer der modernen Staatswissenschaft mußten den Standpunkt, von dem aus der Reformator das politische Handeln beurteilte, verwerfen: sie hofften, die Gesetze des staatlichen und sozialen Lebens zu finden, wie mathematische oder naturwissenschaftliche Wahrheiten nach einer wissenschaftlichen Methode, die nur Vernunft, Erfahrung und geschichtliche Forschung als maßgebend anerkannte: Trennung von Politik und Moral, Befreiung der Staatswissenschaft und der Rechtswissenschaft von der Theologie war ihre erste kritische Tat." Ferner S. 236.

[2]) S. 237 f.

das Gesellschaftsleben und die staatsrechtlichen Theorien des Mittelalters beherrschte", „losgerungen" hätte. Auch „die Unterscheidung zweier Regimente, eines weltlichen und geistlichen, und die Kaiseridee in ihrer kirchlichen Gestalt verschwand" gerade nicht, wie Jaeger sagt, sondern sie wurden lediglich umgebildet, was Luther nur als die Wiederherstellung ihres eigentlichen und wahren Wesens auffaßte. Ferner spricht Luther nicht den modernen Souveränitätsgedanken aus. Es ist bei ihm nicht „der tatsächliche Besitz der Macht, der die souveräne Gewalt und den Anspruch auf Gehorsam begründet[1])", wie Jaeger meint, sondern die Tatsache, daß Gott sie bestätigte, indem er sie erhielt.

Auch Jaeger glaubt schließlich, daß Luthers Ideal von der Wirklichkeit bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sei. Es sind Töne, die uns ja aus dem ganzen 19. Jahrhundert hinlänglich vertraut sind: „Ein Ideal, das in die Wirklichkeit übergeführt wurde, verlor seine Reinheit, und fremde Elemente überwucherten sein ursprüngliches Wesen . . . Opfer, schwere Opfer mußte er der praktischen Notwendigkeit bringen. Das war sein Verhängnis." Insbesondere beklagt Jaeger bei dem älteren Luther den „Rückfall in scholastische Gelehrsamkeit, die Klerikalisierung der Kirche und die Erstarrung lebendiger Prinzipien zu juristisch-theologischen Gesetzen. Luther selbst gab bereits den Grundsatz der Duldung und mit ihm die Unabhängigkeit des religiösen Lebens preis[2])". Diese Erscheinungen müssen Jaeger mit innerer Notwendigkeit unverständlich und irrig erscheinen, weil er nicht konsequent den *Corpus Christianum*-Gedanken überall bei Luther sieht, sondern in sehr hohem Grade eminent moderne Elemente. Was er von der *Corpus Christianum*-Anschauung in seiner Darstellung beibehält, ist letztlich nur der eine Punkt, daß Luther auch das politische und gesellschaftliche Leben den sittlichen Maßstäben unterworfen habe. Das bedeutet aber eine Verdünnung der *Corpus Christianum*-Idee zu einem vorreligiösen, bloß ethischen Prinzip.

Aehnlich wie Jaegers Auffassung ist auch A. E. Berger's[3]) Stellung zu unserem Problem. Auch bei ihm lassen sich zwei Aussagenreihen unterscheiden, die kaum miteinander in Einklang zu bringen sind: 1. die Feststellung

[1]) S. 238 f.
[2]) S. 250 f.
[3]) „Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung", 2. Teil, 2. Hälfte: Luther und die deutsche Kultur. Berlin 1919.

des *Corpus Christianum* als des soziologischen Grundschemas bei Luther, 2. zugleich seine Negierung und prinzipielle Ueberwindung.

Zu 1: Hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat „lassen sich Luthers Anschauungen nur vom Mittelalter her verstehen; man verfehlt dagegen ihren Sinn völlig, wenn man ihnen Voraussetzungen unterschiebt, die der naturrechtlichen Gesellschaftslehre entstammen. Nach dieser ist die Staatsgewalt allen Religionen gegenüber neutral, schützt und fördert vielmehr religiöse Einrichtungen nur insoweit, als es den Bedürfnissen der Untertanen und den Erwägungen gesellschaftlicher Wohlfahrtspolitik entspricht, auch wenn der Träger der Staatsgewalt für seine Person sehr bestimmte religiöse Ueberzeugungen haben mag. Ganz anders im 16. Jahrhundert. Für Luther ist die christliche Obrigkeit als Stand, nicht bloß die zufällige Person ihres Trägers, ein Glied der Kirche und darum zur Erfüllung ihrer Christenpflichten verbunden[1])." Es folgen nun die spezifischen Aufgaben dieser luther'schen Obrigkeit, die als Stand Glied der Kirche ist. Von hier aus wendet sich dann Berger gegen die weitverbreitete Ansicht, daß Luther in diesem Punkte öfter während seines Lebens unsicher getastet habe: „Dieser klaren Ueberzeugung ist Luther zu keiner Zeit seines Lebens untreu geworden, und alle Schwankungen, die man ihm nachzuweisen versuchte, bestehen lediglich in der Vorstellung solcher Forscher, die von naturrechtlichen oder andern neuzeitlichen Voraussetzungen herkamen und darum seine Sätze unrichtig deuteten[2])."

Ferner: „Man muß sich immer daran erinnern, daß die Begriffe Staat und Kirche im heutigen Sinne jener Zeit [sc. der Reformationszeit] noch fremd waren; denn der Oberbegriff, von dem beide umfaßt und bestimmt wurden, war ja der der Christenheit oder des *Corpus Christianum*. Zur christlichen Gesellschaft gehörte sowohl die eigentliche Kirche, die unsichtbare, aber in ihren geistigen Wirkungen hundertfältig als Wirklichkeit erlebte und bezeugte Gemeinschaft der Wiedergeborenen, als auch die uneigentlich als 'Kirche' bezeichnete der auf Christi Namen Getauften, die für das Reich Gottes erst gewonnen werden sollten. Da somit alle drei Stände der Christenheit, Predigtamt, Hausstand und Obrigkeit, an der Erfüllung christlicher Lebenszwecke mitzuwirken hatten, so war auch

[1]) S. 32 f.
[2]) S. 34.

die Obrigkeit verpflichtet, nicht nur das Naturgesetz aufrechtzuerhalten, sondern auch für die öffentliche Pflege der wahren Frömmigkeit Sorge zu tragen, d. h. neben den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs auch die der ersten in ihre Hut zu nehmen.... Die Obrigkeit half, das irdische Leben ihrer Untertanen zu einer Vorschule des ewigen zu gestalten. So ergab sich eine neue Art der Theokratie, die an dem mittelalterlichen Ideal der christlichen Gesellschaft der Form nach festhielt, ihm aber einen wesentlich anderen Inhalt schuf[1])."

Zu 2: Mit dieser ersten Reihe von Aussagen kreuzt sich aber nun bei Berger eine andere; und zwar ist es im Grunde eine Anschauung, die sich auch bei K. Holl fand. Zu dieser seiner zweiten Linie bildet bei Berger das Bindestück der Gedanke von „Luthers genialer Umwertung des mittelalterlichen Begriffes vom *Corpus Christianum*[2])".

„Durch Luther hat der Begriff des 'christlichen Gesellschaftskörpers' eine folgenreiche Umbildung erfahren. Die geistlich weltliche Gesellschaft konnte im Mittelalter darum als eine Einheit empfunden und als Christenheit bezeichnet werden, weil jedes ihr zugehörige Glied sowohl in das geistliche wie in das weltliche Regiment hineingeboren, zugleich aber auch durch die Taufe in eine Beziehung zu Christus und zum ewigen Leben aufgenommen war. Indem dagegen Luther lehrte, daß die Taufgnade erst durch den Glauben wirksam wird, daß also der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus oder in die Christenheit von einer bestimmten geistigen Bereitschaft abhängig ist, hat er jene Einheit der mittelalterlichen Gesellschaftsidee als eine schlechthin gegebene zerstört[3]) und die beiden Gemeinwesen Staat und Kirche aus der unheilvollen Verflechtung ihrer Zuständlichkeiten herausgeführt, eine wahrhaft befreiende Erkenntnis[4])."

Hier spielt Berger die „Christenheit" als soziologische Größe gegen die „Christenheit" als religiöse Größe aus, wobei er die erste nur dem Mittelalter, die zweite nur Luther zuschreibt, während in Wahrheit beide von beiden gekannt und naiv nebeneinander angewendet werden. Das Mittelalter wie Luther benutzen das Wort „Christenheit" in seinem zwiefachen Sinne zugleich. Die Umformung, die

[1]) S. 435.
[2]) S. 24.
[3]) Diese Sperrung stammt von mir
[4]) S. 21 f.

das mittelalterliche *Corpus Christianum* durch Luther nach Berger erfährt, geht nun aber soweit, daß man eigentlich nicht mehr von einer bloßen Umformung sprechen kann. Was Berger als solche beschreibt, ist tatsächlich die Zerstörung dieses Gedankens in seinem Kerne[1]) und seine Ersetzung durch den naturrechtlichen Gedanken, den Berger eben ja so scharf und entschieden für Luther ablehnte. Mir scheint dieses Et-Et die geistige Spannweite auch des größten Geistes zu überschreiten. Denn es ist keine echte Synthese, d. h. Zusammenfassung widerstrebender, aber doch irgendwie in einer noch verborgenen Einheit zusammengehörigen Gedanken zu einem höheren Organismus, der dann ihre bis dahin schlummernde Einheit realisiert; sondern beide Gedanken ruhen ja auf einer ganz andern Weltanschauung, der erste auf einer metaphysisch-transzendenten, der zweite auf einer immanent-natürlichen. Schon darum sind sie als solche Synthesen. Zwischen beiden gibt es zutiefst nur ein Aut-Aut. Es ist unnötig zu betonen, daß Luther mit der größten Selbstverständlichkeit und Sicherheit in der ersten Weltanschauung lebte und daß er der Letzte gewesen wäre, der zweiten irgendwelche Zugeständnisse zu machen. Er hätte sie, wenn sie ihm entgegengetreten wäre, in ihrem Tiefsten wohl nicht einmal nachfühlend verstanden, so fern lag sie seiner Geisteshaltung.

Als dritter Gelehrter wäre hier wohl auch noch Eduard Sprang er[2]) zu nennen, der sich freilich mehr peripherisch zu unserm Thema äußert. Er bekennt sich zu Troeltsch's Auffassung, daß „Luther die Welt nur halb vom Mittelalter befreit" habe[3]). „Luthers Werk ist ein pädagogisches, weil es nicht als vollkommener Endzustand gedacht ist, sondern nur als eine Vorbereitung auf die Zeit, in der 'Christen' nicht mehr selten sein werden. So wurde für Luther der Staat ein pädagogisches Institut für Ordnung und Recht, die Schule eine Zucht und Vorbildung auf die Kirche und die Kirche selbst eine pädagogische Vorstufe für das christliche heilige Volk der Zukunft[4])."

Man könnte hierin in gewisser Weise den *Corpus Christianum*-Gedanken angedeutet finden, wenigstens das eine Moment der religiös-metaphysischen Zielsetzung von Staat,

[1]) Luther hat „jene Einheit der mittelalterlichen Gesellschaftsidee als einer schlechthin gegebenen zerstört", S. 21.
[2]) „Kultur und Erziehung", Leipzig 1923, S. 31 ff.
[3]) S. 40, Anmerkg. 2.
[4]) S. 50.

Schule und empirischer Kirche klingt an; sie tragen ihren Sinn und Gehalt nicht in sich als autonom-immanente Größen, sondern unterliegen einer jenseitigen Zielstrebigkeit.

Auf der andern Seite sieht Spranger aber bei Luther die Keime sowohl einer herabsetzenden wie bejahenden Staatsanschauung: „Darin [sc. daß der Staat nur um der menschlichen Sünde willen nötig sei] liegt der Keim jener äußerlichen, herabsetzenden Staatsauffassung, die bis in den modernen Liberalismus nachwirkt. Der Staat ist, vom höchsten Standpunkt betrachtet, gleichsam ein vorsittliches, ein propädeutisches Institut[1])."

Und: Wenn Luther den weltlichen Staat zum Vikar über die Kirche macht, so „kommt im Grunde hier eine andere, positive Staatsauffassung Luthers unvermerkt zum Durchbruch, der in Wahrheit die Zukunft gehörte. Sie reicht bis in die klassischen, ungebrochenen Anfänge der Reformation zurück. Sie überwindet die mittelalterliche Trennung vom kirchlichen Gnadenstand und sündegeborenen Staat. Aber es ist schwer, die Fäden zu entwirren, die dahin führen[2])".

Diese ideengeschichtliche Einordnung erinnert stark an die früher behandelten Versuche, Luther als den Bahnbrecher des modernen Staatsgedankens anzusehen.

[1]) S. 45 f.
[2]) S. 47 f.

# RÜCKBLICK.

Wir stehen am Ende unserer Darlegungen: Was die Wissenschaft einst und jetzt über Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft lehrte und lehrt, liegt in seiner Fülle ausgebreitet da. Wie immer in der Geistesgeschichte, bildet auch diese Gesamtheit der wissenschaftlichen Ansichten kein regelloses Durcheinander, kein zufälliges Konglomerat, sondern hat sich als ein geistiges Gebilde von einem ganz bestimmten inneren Aufbau enthüllt. Wir sehen ein in sich gegliedertes Ganze, das in etwa acht Jahrzehnten langsam erwuchs. Jede Einzelansicht hat in ihm seine besondere Stelle auf Grund der geistigen Voraussetzungen, auf denen sie beruht. Einige Erkenntnisse und Folgerungen, die sich aus dem gezeichneten Entwicklungsbilde der Forschung leicht ablesen lassen, mögen nun noch diese Arbeit beschließen.

Zunächst ist eine starke Verschiedenheit der Ausgangspunkte der Forschung ersichtlich. Es war nicht bloß eine einzige Perspektive, unter der Luthers Anschauung über Staat und Gesellschaft gesehen wurde. Das bezeugt die verhältnismäßig starke innere Bedeutsamkeit des Problems; kraft seines Gehaltes und seiner Stellung an einem Knotenpunkt der geschichtlichen Entwicklung wurde es von den verschiedensten Standorten aus gesehen, und zwar sind es folgende:

1. Kirchenrecht und -Verfassung. Dieser Gesichtspunkt ist der älteste. Theologen und Juristen arbeiteten hier gemeinsam. Die Beschaffenheit des Kirchenbegriffs Luthers konnte nicht behandelt werden, ohne seine Lehre von der Obrigkeit heranzuziehen. Im Verfolg dieser ältesten Linie des wissenschaftlichen Bemühens wurde dann von dem Juristen Sohm die entscheidende Entdeckung gemacht.
2. Ethik. Bei der Bearbeitung von Luthers Ethik stießen die Theologen auch auf seine Stellung zu Staat und Gesellschaft, so Lommatzsch, Luthardt, Eger, auch Wünsch.

3. Geschichte und Staatstheoretik. Die allmählich einsetzende Erforschung der Staatsanschauungen der Vergangenheit wandte sich auch Luther zu. Soviel ich sehe, beginnt diese Betrachtung für den Reformator mit Bluntschli (1889), um über M. Lenz, Brandenburg, Jaeger u. a. in Meineckes Ausführungen zu gipfeln. Unter diesem politisch-historischen Gesichtspunkt nehmen breite Kreise an Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung ein lebhafteres Interesse.

4. Soziologie. Hier war E. Troeltsch der Bannerträger. Dieser Gesichtspunkt war darum so fruchtbar, weil ihm seine Allgemeinheit und Universalität leichter ein Hinausgehen über die bis dahin allein üblichen und inhaltlich schon festgelegten Begriffe wie Staat und Kirche ermöglichten.

Noch nirgends umfassend und konsequent aber ist Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung unter drei weiteren Gesichtspunkten behandelt worden, wenn sich auch Ansätze dazu reichlich finden:

5. Der biographisch-entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt; d. h. die Darstellung des Werdens und Wachsens der Gesellschaftsanschauung des Reformators im Zusammenhang mit seiner geistigen Gesamtentwicklung. Schenkel und Dieckhoff bringen hier verhältnismäßig am meisten.

6. Der geistesgeschichtliche Gesichtspunkt. Die Schilderung und Erfassung der unmittelbar vor Luther allgemein herrschenden Ansichten über Staat und Gesellschaft liegt noch nicht erschöpfend vor. Und doch wird eine richtige Beurteilung des Reformators in dieser Hinsicht erst durch einen Vergleich mit den soziologischen Durchschnittsansichten der Zeit möglich sein, aus der er herkam. Nur auf diesem Hintergrunde kann die Stärke der Originalität Luthers richtig bestimmt werden.

7. Der Ausgang von Luthers Gottesanschauung. Auf allen andern Gebieten luther'schen Geisteslebens ist das Transzendent-Metaphysische und die besondere Art, wie Luther es erfaßte, die Grundlage seiner Anschauungen. Alle Fragen bei Luther sind letztlich nur Teilprobleme dieses einen Urproblems. Der Ausgang von Luthers Gottesanschauung wird nun in der Regel auch

proklamiert. Doch bleibt es, mit wenigen Ausnahmen[1]), fast immer bei dem bloßen Wollen. Eine erschöpfende Durchführung dieses Gesichtspunktes, der bei dem ausschließlich religiös-christlich-theologischen Charakter Luthers der fruchtbarste zu werden verspricht, fehlt noch.

Ein Rückblick zeigt also sofort, wie mannigfaltig verschlungen das geistige Wurzelwerk ist, aus dem die Erforschung von Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung erwuchs und ihre Lebenskräfte holte. Selbstverständlich verbanden sich ständig die alten Gesichtspunkte mit den neuen.

Doch nicht nur eine große Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte der Forschung[2]) ergibt ein Rückblick, sondern auch eine erhebliche Verschiedenheit ihrer Ergebnisse. Sie sind ja alles andere als einheitlich und zusammenstimmend und schließen sich vielmehr oft gradezu gegenseitig aus. So einfach diese Feststellung auch ist, so notwendig ist es doch, ausdrücklich auf sie hinzuweisen. Gibt es doch eine Reihe von Arbeiten, die diese Zwiespältigkeit der bisherigen wissenschaftlichen Ergebnisse gar nicht zu kennen oder ernstzunehmen scheinen. Mit vollendeter Gewißheit und Sicherheit bewegen sie sich in dem einen Auffassungskreis, ohne den andern auch nur zu nennen oder einer wirklichen Auseinandersetzung zu würdigen. Sollte der Grund vielleicht der sein, daß weithin der springende Punkt in Luthers Staats- und Gesellschaftslehre überhaupt noch nicht klar als solcher gesehen ist? Zum mindesten scheint das von den populärwissenschaftlichen Ansichten zu gelten. Aber von hier aus ist die Grenze der Fachleute unscharf. Daher ist die Vermutung durchaus nicht von der Hand zu weisen, daß, mehr oder weniger unbewußt, jene überkommenen populär-wissenschaftlichen Anschauungen, grade weil sie uns allen heute so selbstverständlich erscheinen, unmerklich auch für die exakt-wissenschaftliche Forschung Leitideen und oberste Gesichtspunkte wurden, oder genauer gesagt: blieben. Die andern Ansichten erschienen dann ernsthafter Diskussion gar nicht wert; man glaubte mitunter sogar, sie mit einigen überlegenen Nebenbemerkungen abtun zu können. Daran hätte schon die Erinnerung an die bedeutsame Reihe von Forschern hindern sollen, die jene befremdenden Gedanken für Luther vertreten. Schon die bloße Besinnung auf die Zwiespältigkeit der bis-

[1]) Wünsch und Joh. Kühn geben hier das Meiste.
[2]) Was ja nur für ihr inneres Leben spricht.

herigen Ergebnisse wird in Zukunft genügen, so rasche und selbstverständliche Stellungnahmen, wie sie zuweilen bisher anzutreffen waren, zu verhüten. Eine heilsame Erschütterung solcher zu schnell erworbener Gewißheit ist die Folge.

Aus der Verschiedenheit der Resultate ergibt sich ferner, daß der gegenwärtige wissenschaftliche Zustand nicht so bleiben kann, sondern mit innerer Triebkraft auf eine Klärung und Einheitlichkeit zudrängt. Daß zwei einander ausschließende Auffassungen als historische Wahrheit vorgebracht werden, ist ist nur als Entwicklungsphase des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses entschuldbar; aber dieser Zustand ist ja für die Dauer eine innere Unmöglichkeit. Die unhaltbare Lage der Wissenschaft scheint mir nicht nur dadurch einer Lösung entgegengeführt werden zu können, daß weitere Beweise für das Vorhandensein der „Christenheit" bei Luther aufgeführt werden[1]), sondern viel aussichtsreicher als dieses nur objektgerichtete Verfahren ist m. E. ein solches, das zugleich auch immer bewußt subjektbezogen ist; m. a. W. eine kritische Prüfung auch der Methode geschichtlichen Arbeitens. Jener Widerspruch kann behoben werden durch ein zwiefach kritisches Vorgehen der Geschichtswissenschaft, indem sie Kritik übt nicht nur an den Quellen, sondern auch an ihren eigenen letzten Voraussetzungen und Grundbegriffen, mit denen sie die Fülle der geschichtlichen Wirklichkeit zu packen sucht. Die bloße Bewußtmachung solcher weithin unbewußt angewandter historischer Kategorien (= Verstehungsmöglichkeiten) genügt schon oft, um ihre Untauglichkeit für den zu erforschenden Gegenstand einsichtig zu machen.

Auf unsern konkreten Fall angewandt: der eine Teil der Wissenschaftler lebt in dem objektiven Gut des gegenwärtigen Staates mit seiner wesensmäßigen Verschiedenheit von der Kirche, bezw. umgekehrt; darum wird hier an Luthers Aeußerungen nur das gesehen, was sich in dieser Richtung bewegt. Die Erkenntnis dieser Gelehrten ist durchaus nicht völlig unzutreffend. Luther hat in der Tat den Unterschied zwischen Obrigkeit und Predigtamt oder, in etwas anderer Nüancierung, zwischen Weltreich und Gottesreich überaus scharf hervorgehoben und in neuer und charakteristischer Weise gefaßt. Aber — und hier setzt m. E. der Irrtum dieser Forschergruppe ein — Luther hat diese Verschiedenheit nicht in dem-

[1]) Abgesehen davon, daß ein solcher Versuch das Thema unserer Untersuchung überschreiten würde, ist diese Arbeit auch schon von den S. 90—115 genannten Forschern in ausreichender, wenn vielleicht auch nicht erschöpfender Weise geleistet worden.

selben Zusammenhang gesehen, wie wir es heute tun, sondern in einem ganz anderen, auf Grund einer von der modernen tiefverschiedenen Art, soziologisch zu sehen und zu empfinden, zu denken und zu urteilen. Den eigentlichen Grund für den Widerspruch der wissenschaftlichen Ergebnisse glaube ich nicht etwa in einem mangelnden Beweis für das Vorhandensein der „Christenheit" bei Luther (er ist ja schon erbracht!), sondern darin sehen zu sollen, daß die eine Forschergruppe ihre richtige Teilerkenntnis von der lutherschen Unterscheidung zwischen den Aufgaben der Obrigkeit und denen des Predigtamtes in einen verkehrten größeren Zusammenhang[1]) einordnet. Und zwar bringt sie ihn aus der Gegenwart als selbstverständlichen Besitz mit, um nun, ohne irgendeinen Zweifel an der methodischen Berechtigung dieses ihres Tuns, jene Teilwahrheit in diesen Rahmen einzuspannen. Grundkategorien modernen Denkens, wie der Staat es ist, werden ohne kritische Prüfung auf ihre Eignung auf Luthers Aussagen angewandt. Muß das nicht zwangsmäßig die geschichtliche Erkenntnis auf falsche Bahnen führen?

Diese Brille, die wir alle als Menschen unserer Zeit mitbringen, macht zunächst für das spezifisch Historische, Besondere, Einmalige und Eigenartige in Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung blind. Es wird nicht gesehen, daß Luthers Aeußerungen neben der Trennung von Obrigkeit und Predigtamt noch ein „Mehr" seltsamer Art in sich tragen. Und auf dieses „Mehr" kommt es bei der richtigen Einordnung dieser Teilerkenntnis an.

Der Gegensatz der wissenschaftlichen Ergebnisse läßt sich also näher folgendermaßen kennzeichnen: er ist kein einfacher, sondern ein zwiefach geschichteter. Die eine Schicht ist der Widerspruch, in dem die Teilwahrheit (sc. Sonderung der Aufgaben von Obrigkeit und Predigtamt) zu der umfassenderen Wahrheit (sc. „Christenheit") steht. Dieser Konflikt ist in Wirklichkeit nur scheinbar und vorläufig. Früher oder später gelingt es einer schöpferischen Zusammenschau, diesen vermeintlichen Gegensatz in der höheren Einheit aufzuheben. Sofern der Dualismus der Resultate von der irrigen Meinung herrührt, die Idee der „Christenheit" negiere die luther'sche Unterscheidung zwischen Obrigkeit und Predigtamt, verschwindet er, sobald das tatsächliche Ergänzungsverhältnis erkannt ist, in dem diese beiden Gedanken zu einander stehen.

[1]) Nämlich den des naturrechtlichen Denkens oder gar den des nationalen Staatsgedankens.

Die andere und tiefer gelegene Schicht, die jener Dualismus der historischen Resultate in sich birgt, ist der Gegensatz der verschiedenen Einordnung jener Teilwahrheit (Sonderung zwischen den Aufgaben der Obrigkeit und des Predigtamtes) in einen jeweilig anderen übergreifenden Zusammenhang: und zwar ist es hier der moderne Staats- und Kirchengedanke, dort die jahrhundertealte, heute erstorbene Idee der „Christenheit". Dieser Gegensatz der verschiedenen Einordnung ist aus jeweils verschiedenen Verstehensmöglichkeiten der beiden Forschergruppen erwachsen: der einen ist die ihre geschenkt worden durch eine echte historische Intuition, die die völlige Andersartigkeit des soziologischen Fühlens und Denkens bei Luther erspürte; die der andern beruht nicht etwa ihrerseits auch auf einer solchen geschichtlichen Intuition, sondern auf der naiven Anwendung der eigenen soziologischen Kategorien auf Luthers Aeußerungen. Dieser Konflikt ist ein echter und ausschließender. Hier scheiden sich, historisch gesehen, die Geister[1]).

Daß eine Prüfung der eigenen geschichtlichen Verstehensmöglichkeit auf ihre Eignung hin nicht als notwendig, ja nicht einmal als möglich erkannt worden ist, sondern die Geltung der eigenen Kategorien unbezweifelt bleibt, scheint mir der Hauptfehler in der Methode vieler Gelehrter zu sein. Aus ihm erwachsen eigentlich zwangsläufig alle Irrtümer ihrer Ergebnisse. Dieser Mangel an Kritik gegen die Grundvoraussetzungen

[1]) Die auch noch bestehende Möglichkeit, daß Luther sich vom *Corpus Christianum* zum Prinzip des modernen Staates entwickelt hätte, scheint mir nicht in Frage zu kommen. Denn einmal wäre das eine Verarmung an religiösem Gehalt, die bei einem Luther kaum denkbar, zum mindesten aber unwahrscheinlich ist. Ferner widerspricht dem die Tatsache, daß das Luthertum, theoretisch wie praktisch, so gar nichts von jener vermeintlichen Entwicklung weiß. Die lutherische Praxis hat ja schon früh, zu Lebzeiten des Reformators selbst, eingesetzt und seine grundsätzliche Billigung erfahren, so scharf er sich auch hier und da über einzelne Mißbräuche geäußert haben mag. Im Allgemeinen aber wäre noch zu sagen, daß die moderne Staatsidee und der Gedanke der „Christenheit" schon im Prinzip solche Gegensätze sind, daß ihr Zusammenwohnen in der Seele Luthers, und mag sie auch der stärksten Spannungen fähig gewesen sein, doch unmöglich ist. Denn es ist der Gegensatz zwischen diesseitig und jenseitig orientierter Weltanschauung, der beide im tiefsten trennt. Nur wenn Luther in dieser Hinsicht eine Entwicklung durchgemacht hätte, wäre sein allmählicher Uebergang zum modernen Staatsgedanken möglich gewesen. Auch ist es m. E. zwecklos, beide Ideen nun wieder in einer neuen, übergreifenden Synthese vereinigen zu wollen. Denn jede von ihnen ist schon für sich eine Synthese, ein geschlossener, in sich erfüllter und saturierter Gedanken-, Gefühls- und Lebenskreis.

der eigenen geschichtlichen Erkenntnisarbeit ist aber um so verwunderlicher, als sie seit Sohm praktisch ständig geübt, ja zum Teil auch theoretisch deutlich ausgesprochen wurde. Diese Reihe von Forschern verweist ja die an sich richtige Trennung Luthers zwischen Obrigkeit und Predigtamt in einen ganz anderen übergreifenden Zusammenhang, obwohl sie natürlich auch mit der Idee des modernen „Staates" vertraut sind. Aber kraft ihres geschichtlichen Fühlvermögens spüren sie, daß im Mittelalter und auch noch in der Reformationszeit die umfassende Rolle, die heute der „Staat" spielt, eine ganz andere geistige Größe sui generis inne hatte: und das war die „Christenheit" oder das *„Corpus Christianum"*. An innerem Gehalt, geistiger Spannweite und mitreißendem Schwung ist diese heute erstorbene Idee dem modernen Staatsgedanken mindestens ebenbürtig. Wir haben heute kein Recht, von der Höhe der modernen Staatsidee auf jenes uns so fremd gewordene Gedankengebilde der „Christenheit" herabzusehen. Leider aber finden wir heute bei den Männern, die sich mit der Geschichte der Staatstheorien befassen, immer noch wenig Verständnis für soziologische und staatliche Bildekräfte sakral-transzendenter Art.

Es ist müßig zu betonen, daß auch die Erkenntnis von dem Vorhandensein der *Corpus Christianum*-Idee in Luthers Geistesleben nicht der Schlußstein unseres geschichtlichen Wissens über Luthers Soziologie ist, sondern nur ein Schritt, vielleicht ein wesentlicher, auf dem Wege zu diesem Ziel. Die Bedeutung dieser Erkenntnis liegt einmal in dem Beitrag, den sie für die Geschichte der Staatstheorien liefert; dann aber auch auf methodologischem Gebiet[1]): sie stellt vernehmlich die Forderung, unsere letzten Kategorien, mit denen wir geschichtlich arbeiten, überall und immer auf ihre Tauglichkeit zu prüfen. Diese unsere historischen Grundbegriffe sind immer am schwersten faßbar, weil wir uns ihrer am schwersten bewußt werden. Und doch rächen sich im Gesamtergebnis geschichtlicher Arbeit unzutreffende Grundvoraussetzungen mehr als etwa übersehenes Quellenmaterial.

So richtig und grundlegend nun aber auch diese Erkenntnis vom *Corpus Christianum* bei Luther ist, so muß doch dem Beobachter auffallen, wie schematisch es immer in der

---

[1]) An der Forschung über Luthers Staats- und Gesellschaftsanschauung ist wie an einem Musterbeispiele die Bedingtheit der historischen Ergebnisse durch die Voraussetzungen und Verstehensmöglichkeiten des jeweiligen Wissenschaftlers deutlich zu sehen.

bisherigen Literatur blieb und wie wenig es eigentlich in seinem Sinn, Wert und Gehalt ausgeschöpft wurde. Darum steht die Forschung jetzt vor der Aufgabe, seine Bedeutung zu zeigen, seine gedanklichen Momente bloßzulegen und zu untersuchen, um das Ganze zu begreifen als die grandiose Konzeption einer vergangenen Zeit[1]).

---

[1]) Wenn in der vorliegenden Arbeit für Luthers staatliches Denken auch ausschließlich die *Corpus Christianum*-Idee als bestimmend verfochten wurde, so wäre es doch ein Mißverständnis, wollte man darin eine Leugnung der bekannten Tatsache erblicken, daß sich neben dem Gedanken von der „Christenheit" im Mittelalter und in der Reformationszeit auch andere Anschauungen über den Staat finden; besonders solche, welche die Keimform der modernen Staatstheorien sind. Nur Luther hat nichts mit ihnen zu tun.

Ferner ist von der hier allein durchgeführten ideengeschichtlichen Betrachtung streng zu scheiden die Geschichte des wirklichen Staates. Daß, in Abweichung von den Theorien, im tatsächlichen Leben des empirischen Staates des Spätmittelalters und der Reformationszeit die Anfänge des modernen konkreten Staates schon sichtbar sind — wer wollte das leugnen? Hier ging es jedoch nicht um die Geschichte des realen Staates, sondern um die Erfassung und Einordnung von Luthers Anschauung vom Staat.

# LITERATURVERZEICHNIS.


Hugo Ball, Die Folgen der Reformation. München und Leipzig 1924.

G. v. Below, Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung. Leipzig und Dresden 1918.

A. E. Berger, Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung. 1919. II, 2, S. 16ff. 410ff.

Luther und der deutsche Staatsgedanke in „Mitteilungen der Luthergesellschaft". 1. Jahrg. 1919, S. 72f.

B. Beß, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Marburg 1894.

F. v. Bezold, Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters. In „Kultur der Gegenwart". II, V, 1, S. 66ff. 1908.

Einar Billing, Luthers Lära om Staten i dess Samband med hans reformatoriska grundtanka och med tidigare kyrkliga Läror, Dis. Upsala 1900, IV.

Julius Binder, Luthers Staatsauffassung. Erfurt 1924.

J. K. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaften. Allgemeines Staatsrecht und Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München und Leipzig 1881.

Heinrich Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig und Berlin 1918, 5. Aufl., S. 245ff.

Der junge Luther. Gotha 1925.

Hans Heinrich Borcherdt, Luthers Anschauungen vom Wesen der Obrigkeit. In der Münchener Luther-Ausgabe, Bd. 4. 1923.

Erich Brandenburg, Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft. Leipzig 1901.

A. H. Brasch, Martin Luthers Stellung zum Sozialismus. 1897.

Theodor Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers. Zeitschr. f. Theol. und Kirche, Bd. 2, S. 513 bis 534. 1892.

L. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Kalvinismus des 16. Jahrhunderts. Diss. Bonn. 1903.

A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. Berlin 1865.

Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Ergänzgsheft. zur Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 1908.

Dunning, A history of political theories II (from Luther to Montesquieu), London 1905.

Karl Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900.

Erich Foerster, Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters. In „Festgabe für Julius Kaftan", Tübingen 1920, S. 87ff.

Friedberg, Lehrb. d. Kirchenrechtes, Leipzig 1909, 6. Aufl.

Geffcken, Staat und Kirche nach Anschauung der Reformatoren. Berlin 1875.

H. Grisar, Luther, Bd. I, S. 571ff. (1911); Bd. III, S. 472–514. (1912). Luthers Leben. 1926.
Albert Hauck, Luther und der Staat. Süddeutsche Monatshefte 1917/18.
Heinrich Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908.
Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. Tübingen 1923. II. Aufl.
Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers, Bonn und Leipzig 1923.
Luther und die deutsche Staatsidee, in der „Zeitwende" 1925, S. 281ff.
C. B. Hundeshagen, Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Zeitschrift für Kirchenrecht. I. 1861.
Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältnis zum Wesen der Kirche. Zeitschrift für Kirchenrecht III. 1863.
Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. 1864.
Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen. 1875.
Jäger, Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands. Preuß. Jahrbücher, 1903.
Paul Joachimsen, Luther und die soziale Welt. In der Münchener Luther-Ausgabe, Bd. VI.
Sozialethik des Luthertums, München 1927.
Hermann Jordan, Luthers Staatsauffassung. München 1917.
Wilhelm Kahl, Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche. Leipzig 1886.
P. Kalkoff, Luthers Verhältnis zur Reichsverfassung. Historische Vierteljahrsschrift 18. 1916.
G. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg. Leipzig 1916.
25 Jahre Lutherforschung. Theol. Studien und Kritiken. 1908.
F. Kattenbusch, Die Theologie des 19. Jahrhunderts. Gießen 1924.
O. Kayer, Die Anschauungen der großen Reformatoren (Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin) von der Staatsgewalt. Dissertation Breslau 1912.
Fritz Kern, Luther und das Widerstandsrecht. Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 37. Kanon. Abt., Bd. 6, 1916.
Klingemann, Luther und die soziale Frage. In „Protestant. Studien", Heft 1. Berlin 1925. Evang. Bund.
K. Köhler, Die altprotestantische Lehre von den kirchlichen Ständen. Zeitschr. f. Kirchenrecht. Bd. 21. 1886.
Luther und die Juristen, 1873.
Walther Köhler, Luthers Schrift an den Adel im Spiegel der Kultur und Zeitgeschichte. 1895.
Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1918.
Zu Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation". In der Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 45. 1925.
Ernst Kohlmeyer, Die Entstehung der Schrift Luthers „An den christlichen Adel deutscher Nation". Gütersloh 1922.
Th. Kolde, Der Staatsgedanke der Reformation und die römische Kirche, Leipzig 1903.
Julius Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 101ff. Stuttgart 1901.
Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung. Leipzig 1923.
M. Lehmann, Luther als Deutscher und als Christ. Historische Aufsätze und Reden. 1911.

Max Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Preuß. Jahrb. 75, 1894.
Luthers weltgeschichtliche Stellung. Preuß. Jahrbücher Bd. 170. 1917.
Martin Luther und die protestantische Staatsidee. In „Protestantische Staatsidee ..." herausg. v. W. van der Bleek 1919, S. 43—57.
Friedrich Lezius, Gleichheit und Ungleichheit. Aphorismen z. Theologie und Staatsanschauung Luthers. In „Greifswalder Studien, Hermann Cremer dargebracht". 1895.
Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit. Verhandlungen des 9. evangelisch-sozialen Kongresses. 1898.
Hans Lietzmann, Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart. Bonn 1918.
Friedrich Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. Halle 1907.
Siegfried Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze. Berlin 1879.
E. Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Leipzig 1875.
F. Loofs, Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit. Halle 1907.
Maurenbrecher, Staat und Kirche im protestantischen Deutschland. 1886.
Friedrich Meinecke, Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat. Histor. Zeitschr. 121. 1920.
Otto Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes. Rostock 1864.
Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910.
Luthers Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser. Sitzungs-Ber. d. bayr. Akademie, phil.-hist. Klasse 1915. München 1915.
Luther und Melanchthon über das ius gladii 1521. In „Geschichtliche Studien für Hauck", 1916, S. 235—39.
Die großen Gedanken der Reformation und die Gegenwart, Tübingen 1917.
Walter Rehm, Luther im Lichte der Klassik und Romantik. „Zeitwende" 1927.
Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands. Leipzig 1893.
Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter uud moderner Anschauung. Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 3, S. 370—416. 1898.
E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. Theol. Studien und Kritiken, 1900.
Gerhard Ritter, Luther. Gestalt und Symbol. München 1925.
Schenkel, Ueber das ursprüngliche Verhältnis der Kirche zum Staat auf dem Gebiet des evangelischen Protestantismus. Theol. Studien und Kritiken, 1850, S. 203ff, S. 453ff.
Hans v. Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, Festrede, Tübingen 1917.
von Schultheß-Rechberg, Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Züricher Beiträge zur Rechtswissenschaft 24. Aarau 1909.
Reinhold Seeberg, Lehrb. d. Dogmengeschichte, IV, S. 260ff, Leipzig 1917.
Aus Religion und Geschichte. I, S. 263 ff. Leipzig 1906.

Emil Sehling, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. 1914, II. Aufl., erschienen in: Grundriß der Geschichtswissenschaft, hrsg. von A. Meister, II, 8.
Rudolf Sohm, Kirchenrecht. Leipzig 1892.
Weltliches und geistliches Recht. München und Leipzig, 1914.
Eduard Spranger, Kultur und Erziehung, Leipzig 1923, S. 31 ff.
Hermann Steinlein, Luther und der Krieg. Nürnberg 1916.
Kurt Sternberg, Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum bis zur Gegenwart. Berlin 1922.
Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Gießen 1907.
H. v. Treitschke, Luther und die deutsche Nation. In: Historisch-politische Aufsätze, Bd. IV, S. 377 ff. Leipzig 1897.
Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Berlin 1906.
Protestantisches Christentum und Kirche. In „Kultur der Gegenwart", hrsg. von P. Hinneberg, Teil I, Abtl. IV, Berlin u. Leipzig 1906.
Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen. Tübingen 1912.
Karl Vorländer, Von Macchiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien. Leipzig 1926.
Wilhelm Walther, Das Erbe der Reformation. 4. Heft: Die Kirche. Leipzig 1917.
Fr. G. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben (Sammlung nationalökonomischer und statistischer Abhandlungen von Conrad).
L. H. Waring, The political theories of Martin Luther. London 1910.
Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920/21.
Joh. Wendland, Handbuch der Sozialethik. 1916, S. 203 ff.
Preuß. Jahrbücher, Bd. 164, S. 54—59. 1916.
Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung. Hist. Bibliothek, Bd. 43. München und Berlin 1920.
Georg Wünsch, Luther und die Bergpredigt. Tübingen 1920.
Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen 1921.
Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927.
Philipp Zorn, Das landesherrliche Kirchenregiment nach der Ansicht der Reformatoren und im Hinblick auf den modernen Staat. Zeitschrift für Kirchenrecht, XII. 1874.
Leopold Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung. Protest. Monatshefte. Leipzig 1908.

Die vollständige Arbeit wird folgende Abschnitte enthalten:

Einleitung:

Geistliches und weltliches Reich bei Luther.

I. Hauptteil.

**Der von Gott geschaffene Gesellschaftsorganismus der Menschheit in seiner gottgewollten Tätigkeit.**

A. Das weltliche Reich und seine Ordnungen im allgemeinen.

Das weltliche Reich als soziologischer Körper für das geistliche Reich.

Der religiöse Charakter des lutherischen Berufsbegriffes.

Die Ordnungen als Stellvertreter gewisser Tätigkeiten Gottes.

Das Verhältnis der drei Ordnungen zu einander.

Das Grundgesetz des Berufskosmos und seine Erzwingung durch die Obrigkeit.

Das Verhältnis des weltlichen Reiches zum geistlichen.

B. Die Ordnung der Obrigkeit im besonderen.

Die Funktion der Obrigkeit.

I. Die beiden Pflichtenkreise in Luthers Ethik.

1. Der erste Pflichtenkreis.
   a) Glaube des Menschen gegen Gott.
   b) Gottes Geschenk seiner Kraft an den Menschen.
2. Der zweite Pflichtenkreis.

II. Die Widerspiegelung der beiden Pflichtenkreise im Handeln der Obrigkeit.

1. Der erste Pflichtenkreis der Obrigkeit.

a) Die Anerkennung der Majestät Gottes durch die Obrigkeit in demütigem Glauben.
b) Gottes Geschenk seiner Kraft an die gläubige Obrigkeit.

2. Der Uebergang vom ersten zum zweiten Pflichtenkreis bei der Obrigkeit.

   Das weltliche Reich als soziologische Betätigungsform für die Liebesgesinnung.

   Die Alternative über die Geeignetheit der Obrigkeit in dieser Hinsicht.

   Die verneinende Antwort der Täufer.

   Die bejahende Antwort Luthers.

   Bei Luther keine doppelte Ethik, sondern Unterordnung der Amtsmoral unter die Liebesgesinnung.

3. Der zweite Pflichtenkreis der Obrigkeit.

   I. Die Sorge der Obrigkeit für Bestand und richtige Tätigkeit der Kirche.
      a) um des Selbstwertes der durch die Kirche vermittelten Güter des geistlichen Reiches willen.
      b) um der Erhaltung des weltlichen Reiches willen.

   II. Die Sorge der Obrigkeit für den eigenen Bestand und die eigene Funktionsmöglichkeit.
      a) Die Angreifer der Obrigkeit und ihr Ziel.
      b) Das Verhalten der Obrigkeit zu den Angreifern (der Krieg).
      c) Die Stellung der Obrigkeit zu andern Obrigkeiten überhaupt.

   III. Die Sorge der Obrigkeit für die Ordnung der Familie.

Die Struktur der Obrigkeit.

Ablehnung der Konzentrierung der Staatsgewalt in einer einzigen Instanz.

Der Kaiser.

Das Verhältnis von Obrigkeit zu Untertanen.

Die Stellung der untergeordneten Obrigkeit zum Kaiser.

Das Verhältnis des Kaisers zu Gott.

Die äußeren Formen der Obrigkeit.

Die Verabsolutierung der politischen Machtverteilung durch Luther.

Die Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit und Verwerfung des Aufruhrs.

Nicht die Macht, sondern die Einsetzung durch Gott als konstitutiver Faktor der soziologischen Gliederung.

Die notwendige Konsequenz Ablehnung des Aufruhrs als Hervorbrechen des Prinzips der Macht.

Unterschied zwischen der modernen „Macht" und der lutherischen „Schwertgewalt".

Abschluß des ersten Hauptteiles und Ueberleitung zum zweiten.

II. Hauptteil.

**Gottes Schöpfung der soziologischen Gliederung der Menschheit in dem teilweisen und völligen Besitze Satans.**

A. Die Dynamik in Luthers soziologischem und historischem Denken.

B. Allgemeines über den Kampf zwischen Gott und Satan um den Besitz des soziologischen Systems der Menschheit.

C. Die Ordnung der Familie im Besitze Satans.

Die Schutzmittel des soziologischen Systems gegen diesen Zustand:

a) Das Vertrauen der Obrigkeit allein auf Gott und die Erlangung seines Schutzes dadurch.
b) Der Schutz der Obrigkeit durch die Wirksamkeit des Predigtamtes.
c) Der Schutz der Obrigkeit durch das Fürbittegebet der wenigen wahren Christen.

D. Die Ordnung der Obrigkeit im Besitze Satans.

(Anarchie oder Tyrannis).

I. Darstellung der Tyrannis.

1. Ihr Wesen hinsichtlich des religiösen Pflichtenkreises.

Anlage: Bedeutung der Worte „Tyrannis" und „Aufruhr" bei Luther.

2. Ihr Wesen hinsichtlich des natürlichen Pflichtenkreises.

a) Die Handlungen der Tyrannis gegen die Ordnung der Kirche.

b) Die Handlungen der Tyrannis gegen die Ordnung der Obrigkeit selbst.

c) Die Handlungen der Tyrannis gegen die Ordnung der Familie.

II. Die Schutzmittel des soziologischen Systems gegen die Tyrannis.

1. Die Bekämpfung der tyrannischen Uebergriffe nach außen durch die Schwertgewalt der angegriffenen Obrigkeit.

2. Die Bekämpfung der tyrannischen Uebergriffe nach innen; das Fehlen jedes Zwangsmittels.

a) Das Verhalten der Kirche unter einem tyrannischen Regiment.

aa) gegenüber der tyrannischen Obrigkeit selbst.

bb) gegenüber der Ordnung der Familie.

b) Das Verhalten der Ordnung der Familie unter einem tyrannischen Regiment.

III. Gottes Eingreifen gegen die Tyrannis.

IV. Gottes Benutzung auch der Tyrannis zur Herstellung des Friedens.

E. Die Ordnung der Kirche im Besitze Satans.

1. Die Versündigungen der Kirche gegen ihre eigenen Aufgaben.

2. Die Uebergriffe der Kirche gegen die Obrigkeit.

3. Die Uebergriffe der Kirche gegen die Familie.

F. Satans Besitz der soziologischen Gliederung der Heidenschaft.

G. Der Endabschnitt des Kampfes zwischen Gott und Satan.

Schluß:

Verhältnis der lutherischen Staatsanschauung zur katholischen.

# LEBENSLAUF.

Ich, Kurt Matthes, wurde am 30. März 1900 als Sohn des Studienrates Paul Matthes und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Stegemann, in Halberstadt, Kreis Halberstadt, geboren. Ich besitze die preußische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1906 bis Ostern 1909 besuchte ich die Vorschulen der Gymnasien zu Neumünster und Belgard a. d. Persante und trat alsdann in die Sexta des Humanistischen Gymnasiums zu Belgard a. d. Persante ein. Von Michaelis 1916 bis Michaelis 1918 durch Krankheit am Schulbesuch verhindert, besuchte ich von Michaelis 1918 an das Humanistische Gymnasium in Neuruppin, wohin meine Eltern im Frühjahr 1918 übergesiedelt waren, und verließ die Anstalt mit dem Zeugnis der Reife im September 1919.

Im Wintersemester 1919/20 studierte ich an der Universität Berlin Geschichte und Theologie, vom Sommersemester 1920 an bis zum Sommersemester 1921 einschließlich in Marburg, im Wintersemester 1921/22 in Berlin, vom Sommersemester 1922 an bis zum Sommersemester 1923 einschließlich in Marburg.

Auf meine Meldung vom 29. Januar 1924 zur wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen zugelassen, bestand ich am 16. Januar und 27./28. Februar 1925 diese Prüfung, und zwar in Geschichte und Religion als Hauptfächern und in Hebräisch als Nebenfach.

Das Rigorosum bestand ich am 29. Juli 1925.

Im Wintersemester 1925/26 weilte ich um wissenschaftlicher Weiterarbeit willen in Marburg. Ostern 1926 trat ich in Berlin in den Vorbereitungsdienst für das Lehramt an höheren Schulen. Michaelis 1926 schied ich aus ihm und siedelte nach Marburg über, um hier wissenschaftlich zu arbeiten.

Meine akademischen Lehrer waren

in Berlin: Die Herren Professoren Dr. Deißmann, Delbrück, Greßmann, von Harnack, Meinecke, Meißner, Sellin, Troeltsch, von Wilamowitz-Moellendorff, Wilcken;

in Marburg: Baumgartner, Brackmann, Budde, Bultmann, Busch, Günther, Häpke, Heiler, Heitmüller, Hermelink, Hölscher, Jaensch, Jülicher, Natorp, Niebergall, Ernst Otto, Rudolf Otto, Ritter von Premerstein, Stengel, Stephan, Wolters.

Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.